UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00644998 7

26. 10. 10.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/weltanschauungp00fris

WELTANSCHAUUNG

SCHRIFTLEITUNG: MAX FRISCHEISEN-KÖHLER

WELTANSCHAUUNG

PHILOSOPHIE UND RELIGION

IN DARSTELLUNGEN VON

Wilhelm Dilthey / Bernhard Groethuysen / Georg Misch / Karl Joël / Eduard Spranger / Julius von Wiesner / Hans Driesch / Erich Adickes / Hermann Schwarz / Hermann Graf Keyserling / Paul Natorp Georg Simmel / Georg Wobbermin / Paul Deussen Carl Güttler / Arthur Bonus / Bruno Wille Ernst Troeltsch / Julius Kaftan Max Frischeisen-Köhler

MCMXI
VERLAG REICHL & CO. IN BERLIN

B
83
W4

703150
26.5.59

COPYRIGHT 1911 BY REICHL & CO. IN BERLIN

WELTANSCHAUUNG

EINLEITUNG

DIE in diesem Bande vereinigten Aufsätze wollen dem Bemühen unserer Zeit um eine einheitliche Welt- und Lebensbetrachtung dienen. Nach einer langen Epoche bewußter Entsagung und Abwendung von metaphysischen und religiösen Problemen wagen wir uns wieder den Fragen, an denen nun einmal das Herz hängt, und die immer die Menschheit und ihre tiefsten Denker beschäftigt haben, zu nähern. Die Aufteilung der Wissenschaftsarbeit, die Andacht zum Kleinen und zum Tatsächlichen, die wir jahrzehntelang gepflegt, die uns unser naturwissenschaftliches Weltbild wie unser historisches Bewußtsein geschaffen haben, können wir nicht mehr preisgeben. Für immer sind Spekulationen der Art, wie sie am Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden und die Welt berauschten, gerichtet. Aber das Bedürfnis, über die Einzelerkenntnisse, welche die wissenschaftliche Forschung erarbeitet hat, zu einer Gesamterkenntnis des Zusammenhangs der Dinge, in welchem wir uns befinden, fortzuschreiten, das Verlangen, die Fragmente und Bruchstücke, die der Mensch in seiner Hand hält, zu einem sinnvollen Ganzen zu ordnen, in welchem das Verhältnis unserer Lebenserfahrung zu unserem Weltbilde sich klärt, ist unausrottbar. Weder die skeptische Attitude der französischen Aufklärer, noch die agnostizistische Haltung der englischen Positivisten und der deutschen Kritizisten kann auf die Dauer befriedigen. Wir leben alle in dem Bewußtsein, daß die Bausteine, welche die wissenschaftlichen Forscher herbeischaffen, in einen einheitlichen Gesamtplan der Wirklichkeit hineingehören, in welchem auch die Wertordnung unseres Lebens, unsere letzten Ziele, unser letztes Sein, verfestigt sind. Nichts ist bezeichnender, wie schließlich eben dieses metaphysisch-religiöse Bedürfnis bei den Führern der naturalistischen Richtungen durchbricht und gleichsam gegen den Willen des einzelnen, in der seltsamsten Verkleidung, sich Anerkennung

erzwingt. Hat die wesentlichste Aufgabe des 19. Jahrhunderts in der Erweiternng und Bereicherung der Erfahrung durch die positive Forschung gelegen, so entsteht eben auf der Grundlage ihrer Arbeit für uns aufs neue das alte Problem, ein abschließendes Bild der Welt und des Lebens zu gewinnen.

Freilich ist nicht zu verkennen, daß allen Bemühungen dieser Art von vornherein außerordentliche Schwierigkeiten entgegenstehen. Seitdem die positiven Wissenschaften endgültig von ihrem gemeinsamen Mutterboden, der Philosophie, sich losgelöst haben, seitdem die Philosophie in der Besinnung über die Begründung eben dieser positiven Wissenschaften die Aufgaben entdeckt hat, deren Auflösung ihr allein mit wissenschaftlichen Mitteln zusteht, scheint jeder Versuch, über die Forschungsergebnisse der einzelnen Wissenschaften hinaus eine Weltanschauung, sei es in metaphysischem, sei es in religiösem Gewande, zu finden, von vornherein zur Hoffnungslosigkeit verurteilt.

Schon der Charakter der positiven Wissenschaften als Einzelwissenschaften möchte die Unmöglichkeit, einen wirklichen Zusammenhang zwischen ihren Ergebnissen herzustellen, erhellen. Denn indem sie die allgemeine Aufgabe, das komplexe Ganze der Welt zu begreifen, in die besonderen Aufgaben auflösen, aus dem Wirklichen die Teilinhalte ausscheiden, die eine Gesetzlichkeit erkennen lassen, heben sie gerade die Beziehung auf die Einheit, welche das wesentliche Merkmal jeder Weltanschauung ist, auf. Alle Wissenschaft verfährt selektiv. Aus einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit hebt die Naturwissenschaft wie die geschichtliche Wissenschaft besondere Sachverhalte heraus und bearbeitet sie mit besonderen Methoden. Am deutlichsten ist diese Einseitigkeit, welche die Bedingung ihrer Größe ist, in der Aufteilung der Einen universalen Wissenschaft in die Gruppe der naturwissenschaftlichen Disziplinen einerseits und der Geisteswissenschaften andererseits zu erkennen. Ganz gleichgültig, wie man diesen Gegensatz begrifflich formuliert, ob man

ihn auf einen bloßen Unterschied der Methoden oder auf eine Differenz ihrer Gegenstände selbst zurückführt: zunächst scheint doch unerfindlich, wie das, was Astronomie und Anatomie, Chemie und Biologie festgestellt haben, mit der Sprachforschung, der Rechtswissenschaft, der politischen Geschichtsschreibung innerlich zu verbinden sei. Der Naturforscher gewahrt von außen. Seine Sprache ist die der Mathematik. Er reduziert alle Qualitäten auf Funktionen von Raumlagen und algebraïsche Relationen. Der Jurist, der Historiker, der Nationalökonom muß, bis zu welchem Grade auch immer, nicht nur berechnen, sondern auch verstehen. Dem Historiker erschließt sich die Vergangenheit nur so weit, als er aus eigenem Leben das fremde deuten kann; für ihn wird von einer entscheidenden Bedeutung die Beziehung auf Zwecke, Werte, welche der Naturforscher aus seiner Betrachtungsweise für immer ausgeschaltet hat. Man kann von einer Einheit der Methoden insofern gewiß reden, als jede wissenschaftliche Darstellung in Induktionen, Beweisen und all den Operationen fortschreitet, welche als gleichmäßig wiederkehrende Bestandteile des wissenschaftlichen Denkens die Logik zu ermitteln hat. Aber über dieser formalen Einstimmigkeit darf nicht verkannt werden, daß in allen von ihnen Elemente auftreten und zu besonderen Begriffsbildungen Veranlassung geben, die nicht voneinander ableitbar sind. Und wie in dem unaufhebbaren Unterschied von Natur- und Geisteswissenschaften sehen wir ein Ähnliches in allen Disziplinen. Weder in der Mathematik können wir Geometrie auf Algebra, noch Algebra auf eine noch allgemeinere Mannigfaltigkeitslehre restlos zurückführen, noch läßt sich die Biologie auf Chemie, diese auf Physik, diese auf Mechanik reduzieren; und in der systematischen Ordnung der Geisteswissenschaften treten auch allenthalben Elemente einer verschiedenen Provenienz auf, die den unterscheidenden Charakter der einzelnen Disziplinen ausmachen. Die positiven Wissenschaften zerlegen die Welt wie eine Maschine; sie unter-

suchen die einzelnen, aus dem Ganzen loslösbaren Teile, sie erforschen die Raumfiguren, die Bewegung der Gestirne, die Strahlen, die Stoffe, die Formen der Pflanzen und Tiere, die Kunst, die Wirtschaft, die Religion, das Recht für sich. Aber die Summe der Bestandteile einer Maschine gibt uns noch nicht die Einheit in ihr, die Zusammenstellung der Resultate aller Einzelwissenschaften liefert uns nicht, und zwar jetzt und für immer, eine Weltanschauung.

Viel durchgreifender noch sind die Einwände, welche die Erkenntnistheorie in allen ihren Formen gegen die metaphysische und religiöse Begriffsbildung seit dem 18. Jahrhundert geltend gemacht hat. Ist nicht der Zersetzungsprozeß, den die Geschichte der Metaphysik und der religiösen Vorstellungen dem Historiker darzubieten scheint, durch die Erkenntnis der Grenzen unseres Wissens für immer zum Abschluß gebracht? Auch hier ist gleichgültig, ob wir im einzelnen dabei der positiven oder der kritizistischen Denkweise folgen, ob unser Führer Hume oder Kant ist. Beide sind doch darin einverstanden, daß über die Grenze unserer Erfahrung hinaus ein Wissen vom Unerfahrbaren uns nicht möglich ist. Bei beiden bewegt sich der Beweis hierfür, wie weit sie sonst voneinander abweichen, ungefähr in derselben Richtung. Sowohl der Positivismus wie der Kritizismus betont, daß alle Versuche, das Unbedingte zu erkennen, in Antinomien uns verstrickt, wofür die Dialektik des religiösen wie des metaphysischen Denkens Zeugnis ist; und dies darum, weil unser Erkennen allein seinem Wesen und seinen Quellen nach auf das Erfahrbare gerichtet ist, seine eigentliche Leistung nur in der Verknüpfung und in der Bestimmung eines Erfahrbaren besteht. Gewiß läßt sich von dieser resignierenden Position aus dem religiösen Leben noch ein gewisser Wert abgewinnen, und nach dem Eingeständnis von Kant hatte er ja ausdrücklich das Wissen aufgehoben, um dem Glauben Platz zu machen. Aber die Entwicklung der nachkantischen Theologie beweist, wie wenig durch

die Zurückführung des Glaubens auf moralische Postulate dem religiösen Leben Genüge geleistet wird. Das religiöse Leben kann nicht auf eine gegenständliche Interpretation des Einen Unendlichen verzichten, das seine Quelle, sein Inhalt ist. Unterbindet man jede Möglichkeit einer gegenständlichen Auffassung des Unerforschlichen, so scheint ein religiöses Denken ebenso kümmerlich, wie wenn man als Ausweg die Metaphysik der Kunst als eine Begriffsdichtung zuweist: sie haben dann beide die eigentliche Substanz ihres Lebens eingebüßt.

Sind diese Bedenken und Einwände triftig, so zerstören sie die Hoffnungen, welche in unserer Zeit auf die Bildung einer neuen Weltanschauung sich richten. Aber wenn gleichwohl die Bemühungen in diesem Sinne nicht verstummen wollen, wenn die langgeschmähte, als Scheinwissenschaft verachtete Metaphysik sich wieder hervorwagen darf, wenn unverkennbar das religiöse Leben an Stärke und Ausbreitung gewinnt, dann liegt diesem Streben, über die agnostizistische Haltung hinauszuschreiten, nicht nur das metaphysisch-religiöse Bedürfnis zugrunde. Seine Vertreter berufen sich auch auf sachliche Gründe. Sie machen geltend, daß sowohl in der positiven Forschung, wie in der Theorie der Wissenschaft immer metaphysische Annahmen auftreten, welche mit Notwendigkeit zu gewissen Vorstellungen von dem Zusammenhang des Ganzen forttreiben. Sie heben weiter die Einseitigkeit hervor, welche in der rein intellektuellen Stellungnahme der theoretischen Forschung sich ausprägt. Erfassen wir den Menschen in seiner ganzen Lebendigkeit, vergegenwärtigen wir uns, was in dem Reichtum seiner Innenwelt, der Welt seiner Kultur enthalten ist, so erheben wir uns über die Eingeschränktheit des naturwissenschaftlichen Denkens, gewinnen wir den Anschluß an die großen idealistischen Gedanken der Menschheit, fassen wir den Wahrheitsgehalt ihrer Religionen.

Geht man diesen Überlegungen nach, so läßt sich ihr Gewicht nicht verkennen. Es scheint nicht gut einem Zweifel zu unter-

liegen, daß in der Tat innerhalb der positiven Forschung in den Grenzen unserer Erfahrung Probleme auftauchen, deren jede mögliche Auflösung zugleich eine prinzipielle Entscheidung über Fragen der Weltanschauung bedeutet. Ein solches Problem liegt in dem Verhältnis von geistigen und körperlichen Vorgängen. Wie in ihm empirische Sätze der Physiologie mit den allgemeinsten Annahmen über die Voraussetzungen unserer Naturerkenntnis, den letzten Ergebnissen der Erkenntnistheorie und schließlich dem über alle Theorie hinausreichenden Stellungnehmen des fühlenden, wollenden Menschen zur Wirklichkeit verschlungen sind, hat die so überaus lebhafte Diskussion der letzten Jahrzehnte über diesen Punkt gezeigt. Und ebenso ist in dem Auftreten des organischen Lebens auf unserer Erde ein Rätsel gegeben, das wir, trotz aller Fortschritte der Biologie, zunächst nur als ein Rätsel anerkennen können. Die Hoffnungen, die wir an den Darwinismus geknüpft haben, sind sehr schnell eingeschränkt worden. Aber die hier noch ringenden gegensätzlichen Auffassungen entscheiden zugleich über den Gesamtaufbau unseres Weltbildes. Noch deutlicher erscheint der sachliche Zwang zu metaphysischen Hypothesen in der Erkenntnistheorie. Ausgesprochen oder unausgesprochen muss, wie immer wieder betont wird, eine jede Erkenntnistheorie Annahmen über das Erkenntnissubjekt und sein Verhältnis zu dem Gegebenen voraussetzen und dogmatisch die Gültigkeit ihres eigenen Erkennens fordern, wenn wir nicht dem unbedingten Skeptizismus anheimfallen wollen. Es ist hierbei ganz gleichgültig, ob das Gegebene als bloß phänomenal bestimmt, eine Mehrzahl von Erkenntnissubjekten zugegeben wird, oder nicht: irgendwelche Hypothesen über seine Realität oder seinen Realitätswert sind unvermeidlich; aber in jeder Bestimmung des Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich sind bereits prinzipielle metaphysische Entscheidungen gefällt. So ist es doch kein Zufall, daß auf Kant die größte metaphysische Epoche, welche die Menschheit gesehen hat, folgte. Kant

hat eben nur die Metaphysik des Dinges an sich aufgehoben. Aber die Verneinung eines Wissens von einem transzendenten Gegenstande scheint nur durch ein absolutes Wissen von dem erkennenden Subjekt möglich: daher war die nachkantische Spekulation in allen ihren Formen eine Metaphysik des Subjektes. Und weiter ist es kein Zufall, daß in unserer Gegenwart wieder metaphysische Gedankengänge ernstlicher verteidigt werden; haben wir durch die neukantische Bewegung uns ein vertieftes Verständnis von Kants Grundgedanken erworben, so scheint die Entwickelung der neukantischen Schulen zu genau denselben Problemen zu drängen, die das große Thema der deutschen Spekulation gebildet haben. Aber es ist das Schicksal, wenn es ein Schicksal ist, nicht nur des Kritizismus: auch dem radikalen Empirismus, wenn er nur konsequent vertreten wird, scheint vermöge einer geheimen Dialektik der Umschlag in eine Metaphysik unvermeidlich. Wir sehen es ebensogut bei Herbert Spencer, dessen Evolutionsidee tatsächlich zu einem metaphysischen Prinzip ausgewachsen ist, wie es Schelling und Hegel auch nicht anders verwandt haben, und wir sehen es bei Mach, der in dem Augenblick, da er alles Wirkliche mit Einschluß des Ich in bloße Empfindungskomplexe von relativer Stabilität auflöst, uns wiederum eine Metaphysik des Seienden an sich bietet, wie sie unwahrscheinlicher kein Rationalist vergangener Jahrhunderte gelehrt hat. Weisen alle diese Momente schon innerhalb der theoretischen Weltvorstellung auf überempirische Annahmen hin, so wird der Fortgang zu ihnen vollends zwingend, wenn wir in uns selber blicken, uns in die Tiefe unserer Lebenserfahrung, versenken, uns den unvergänglichen Gehalt unserer Lebensordnung, der Ziele, der Werte, der Ideale, welche unser Handeln regeln, verdeutlichen. Der größte Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis im 19. Jahrhundert ist die Ausbildung des historischen Bewußtseins, das Verständnis für das gesellschaftliche, geschichtliche Leben des Menschen. Suchen wir, was wir hier als

den zeitüberlegenen Gehalt unseres Daseins, die über die Personen und Nationen hinausgreifenden Zusammenhänge von Werten und Idealen erkannt haben, mit dem Weltbilde der Naturwissenschaft zusammenzudenken, so scheint die Forderung unabweislich, einen Standpunkt zu gewinnen, der das Auftreten einer Kultur inmitten der Naturgeschichte erklärlich macht. Der Mensch ist nun einmal ein Bürger zweier Welten. Aber wie er selbständig in seinem Leben die eine der anderen ein- und unterordnet, indem er durch die Wissenschaft und Technik die Natur sich unterwirft, ja schließlich das Schicksal der Menschheit selbst bestimmt, so kann er nicht bei der Anerkennung der Getrenntheit der beiden Sphären von Natur- und Arbeitswelt verbleiben.

Alle diese und weitere Überlegungen führen zunächst zu Versuchen rein wissenschaftlicher Weltanschauungen, d. h. zu metaphysischen Gedanken. Aber sie können auch zugleich zu einer Rechtfertigung des religiösen Lebens, und seines Vorstellens, dienen. Denn wenn im Prinzip die Möglichkeit gegeben ist, das Unerfahrbare und Unerforschliche zum Gegenstande des Denkens zu erheben, dann scheinen auch die Symbole und Formeln des theologischen Denkens den grundsätzlichen skeptischen Einwürfen entzogen. Freilich erhebt sich dann auch gleich der Gegensatz religiöser und philosophischer Weltbetrachtung, der durch alle Zeiten geht, und der das Weltanschauungsproblem in einer neuen Weise kompliziert. Denn aus der religiösen Erfahrung, die aus den Tiefen des persönlichsten Lebens entspringt, erhebt sich immer mit Notwendigkeit eine Art der Weltbetrachtung, welche mit der wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis zusammenstoßen, ihr feindlich gegenübertreten muß. Wenn es für das religiöse Erleben wesentlich ist, daß es immer an den Grenzen des Sichtbaren und Unsichtbaren sich entzündet, aber eben in dem Verkehr mit diesem Unsichtbaren, das als unendlicher Wert erlebt wird, die Wertordnung des Innenlebens findet, so wird es niemals darauf verzichten wollen, diese Beziehung zum Absoluten sich auch gegen-

ständlich zu deuten. So wird die Religion, sofern sie Allgemeingültigkeit erstrebt, immer zum philosophischen Denken fortgetrieben, wie auch in alle Dogmen Ergebnisse des theoretischen metaphysischen Denkens eingehen. Aber wie doch das religiöse Erlebnis in seiner Partikularität, in seinem sozusagen antinomisch zusammengesetzten Bewußtsein absoluter Freiheit und zu gleicher Zeit seliger Ergebung in einen transzendentalen Willen etwas enthält, das durch keine Formel der Wissenschaft faßbar oder aussprechbar ist, so bleibt in aller Religion, in aller Dogmenbildung etwas Spezifisches von dem religiösen Verkehr mit dem Göttlichen erhalten, das durch keine Begriffsarbeit ausdrückbar ist. In dem Fortwirken von Magie, Kultus, religiöser Symbolik, Mystik, tritt dieses überwissenschaftliche Element, das das Lebenselement der Religionen ist, neben dem theologischen Denken immer wieder hervor. Das Geheimnis des religiösen Lebens kann psychologisch durch keine Kategorien des Lebens beschrieben werden, sein Gehalt entzieht sich jeder gegenständlichen Erfassung. Gleichwohl bestimmt er entscheidend die Formung des Weltbildes, die Regelgebung und Wertsetzung für den Menschen in diesem. So weit auch die religiöse Weltanschauung danach strebt, sich in eine philosophische umzusetzen, — Religion und Mystik waren immer die Voraussetzungen der Entstehung von Philosophie bei den Kulturvölkern — so wenig wird sie doch vollständig in eine solche übergehen.

Ist dieser Gegensatz unaufhebbar, ein Ausgleich nicht möglich? Ist der Gegensatz zwischen diesen beiden Formen von Weltanschauung in ihrem Wesen begründet, oder dürfen wir etwa die Superiorität der wissenschaftlichen Weltanschauung uneingeschränkt fordern? Blicken wir auf die Geschichte, so scheint die Antwort nicht verheißungsvoll, nicht tröstlich zu sein. Die Geschichte lehrt jeden, der Ohren hat zu hören, daß der Mensch von verschiedenen Standpunkten die Wirklichkeit gewahren und sie als ein Ganzes auffassen kann. Die Gegensätzlichkeit der

religiösen und der philosophischen Weltbetrachtung ist nicht die einzige. Innerhalb beider Gebiete tritt weiter eine, wie es zunächst scheint, grenzenlose Mannigfaltigkeit von Richtungen auf, und mit derselben Schärfe, mit der der Kampf von Religion und Wissenschaft geführt wurde, haben sich die einzelnen philosophischen und die einzelnen religiösen Richtungen befehdet. Heißt das, daß das Ergebnis der Geschichte die Einsicht in die ewige Relativität aller Weltanschauungen sei? Dürfen wir, gerade weil wir historisch zu denken gelernt haben, mit Hinblick auf die Tatsachen der Geschichte noch eine einheitliche, für alle Zeiten und alle Personen verbindliche Weltauffassung fordern?

Wenn unsere Zeit mit dem Bemühen um eine Weltanschauung ringt, dann ist das erste, daß über alle diese Fragen Klärung erzielt werde. Wenn Hegel es für ein sonderbares Schauspiel erklärte, daß ein gebildetes Volk keine Metaphysik besitze, so ist einer jugendlichen Kultur vielleicht erlaubt, was Hegel, um diesem Übelstande abzuhelfen, forderte: der Wagemut, sich der Besinnung über das Leben und die Welt unmittelbar hinzugeben, um in das Geheimnis des Wirklichen, in dem wir leben, dessen Teil wir sind, einzudringen. Aber wir sind durch die Schule des Kritizismus und der Wissenschaft gegangen. Unser historisches Bewußtsein gestattet uns nicht mehr, sogleich in das Wasser zu tauchen, um zu schwimmen. Es ist das Zeichen männlicher Reife, zuvor die Kräfte abzuschätzen, nach allen Seiten hin den Blick zu wenden, um das Mögliche von dem Unmöglichen zu trennen.

In diesem Sinne wollen die folgenden Aufsätze von den verschiedensten Punkten her, im Anschluß an die besonderen Fragen, die das Leben der Gegenwart bewegen, das Problem der Weltanschauung beleuchten.

BERLIN, IM HERBST MCMX.

Max Frischeisen-Köhler.

WELTANSCHAUUNG

INHALTSVERZEICHNIS

WELTANSCHAUUNG

INHALTSVERZEICHNIS

ERSTER TEIL: PHILOSOPHIE

Seite

Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen 3

Einleitung: Über den Widerstreit der Systeme. I. Leben und Weltanschauung. (Das Leben — Die Lebenserfahrung — Das Rätsel des Lebens — Bildungsgesetz der Weltanschauungen — Die Struktur der Weltanschauungen — Die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen.) — II. Die Typen der Weltanschauung in Religion, Poesie und Metaphysik. (Die religiöse Weltanschauung — Die Stellung der Weltanschauung in der Dichtung — Die Typen der Weltanschauung in der Metaphysik). — III. Der Naturalismus. — IV. Der Idealismus der Freiheit. — V. Der objektive Idealismus 3

Von DDr. Wilhelm Dilthey,
Geheimer Regierungsrat, Professor an der Universität Berlin

Das Leben und die Weltanschauung 55

Von Dr. Bernhard Groethuysen,
Privatdozent an der Universität Berlin

Von den Gestaltungen der Persönlichkeit 81

Von Dr. Georg Misch,
Privatdozent an der Universität Berlin

Weltanschauung und Zeitanschauung 129

Von Dr. Karl Joël,
Professor an der Universität Basel

Phantasie und Weltanschauung 141

Von Dr. Eduard Spranger,
Privatdozent an der Universität Berlin

Naturforschung und Weltanschauung 173

Von Dr. Julius von Wiesner,
K. K. Hofrat, Professor an der Universität Wien

Über die Bedeutung einer Philosophie der Natur für die Ethik 191

Von Dr. Hans Driesch,
Privatdozent an der Universität Heidelberg

Seite

Die Zukunft der Metaphysik. Ein Versuch aus dem Wesen der Metaphysik und ihrer gegenwärtigen Lage, die Richtlinien künftiger Entwicklung zu erschließen 219
Von Dr. Erich Adickes,
Professor an der Universität Tübingen

Die Seelenfrage 255
Von Dr. Hermann Schwarz,
Professor an der Universität Heidelberg

Das Schicksalsproblem 285
Von Dr. Hermann Graf Keyserling

ZWEITER TEIL: RELIGION

Religion? Ein Zwiegespräch 305
Von Dr. Paul Natorp,
Professor an der Universität Marburg

Das Problem der religiösen Lage 329
Von Dr. Georg Simmel,
Professor an der Universität Berlin

Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung 343
Von DDr. Georg Wobbermin,
Professor an der Universität Breslau

Naturwissenschaft, Philosophie und Religion 367
Von Dr. Paul Deussen,
Geheimer Regierungsrat, Professor an der Universität Kiel

Wissenschaft und Religion 375
Von Dr. Carl Güttler,
Professor an der Universität München

Religion und Kultur 393
Von Arthur Bonus in Fiesole bei Florenz

Zum Problem der Erlösung 417
Von Dr. Bruno Wille-Friedrichshagen

Die Kirche im Leben der Gegenwart 441
Von DDr. Ernst Troeltsch,
Geheimer Kirchenrat, Professor an der Universität Heidelberg

Kirche und Wissenschaft 457
Von DDr. Julius Kaftan,
Oberkonsistorialrat, Professor an der Universität Berlin

BIBLIOGRAPHIE UND REGISTER 475

ERSTER TEIL: PHILOSOPHIE

DIE TYPEN DER WELTANSCHAUUNG UND IHRE AUSBILDUNG IN DEN METAPHYSISCHEN SYSTEMEN VON WILHELM DILTHEY

EINLEITUNG: ÜBER DEN WIDERSTREIT DER SYSTEME. I. LEBEN UND WELTANSCHAUUNG. II. DIE TYPEN DER WELTANSCHAUUNG IN RELIGION, POESIE UND METAPHYSIK. III. DER NATURALISMUS. IV. DER IDEALISMUS DER FREIHEIT. V. DER OBJEKTIVE IDEALISMUS

EINLEITUNG

ÜBER DEN WIDERSTREIT DER SYSTEME

I.

UNTER den Gründen, welche dem Skeptizismus immer von neuem Nahrung geben, ist einer der wirksamsten die Anarchie der philosophischen Systeme. Zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein von der grenzenlosen Mannigfaltigkeit derselben und dem Anspruch eines jeden von ihnen auf Allgemeingültigkeit besteht ein Widerspruch, welcher viel stärker als jede systematische Beweisführung den skeptischen Geist unterstützt. Grenzenlos, chaotisch liegt die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme hinter uns und breitet sich um uns aus. In jeder Zeit, seitdem sie sind, haben sie einander ausgeschlossen und bekämpft. Und keine Hoffnung zeigt sich, daß eine Entscheidung unter ihnen herbeigeführt werden könnte.

Die Geschichte der Philosophie bestätigt diese Wirkung des Widerstreits philosophischer Systeme, religiöser Anschauungen und sittlicher Prinzipien auf die Steigerung der Skepsis. Der Kampf der älteren griechischen Welterklärungen förderte die Philosophie des Zweifels in dem griechischen Aufklärungszeitalter. Als die Feldzüge Alexanders und die Verbindung verschiedener Völker zu größeren Reichen die Verschiedenheiten der Sitten, der Religionen, der Lebens- und Weltansichten vor die Augen der Griechen brachten, bildeten sich die skeptischen Schulen, und sie erstreckten ihre zersetzenden Operationen auch auf die Probleme der Theologie — das Übel und die Theodicee, den Konflikt zwischen der Persönlichkeit der Gottheit und ihrer Unendlichkeit und Vollkommenheit — und auf die Annahmen über das sittliche Ziel des Menschen. Auch das Glaubenssystem der neueren europäischen Völker und ihre philosophische Dogmatik wurden in ihrer Allgemeingültigkeit von der Zeit ab ernstlich erschüttert, als am Hofe des Hohenstaufen Friedrich des Zweiten Mohammedaner und Christen ihre Überzeugungen miteinander verglichen und die Philosophie von Ibn Roschd und Aristoteles in den Gesichtskreis der scholastischen Denker trat. Und seitdem das Altertum wieder erstand, griechische und römische Schriftsteller nach ihren wirklichen Motiven verstanden wurden und das Zeitalter der Entdeckungen die Mannigfaltigkeit der Klimate, der Völker und ihrer Denk-

arten auf unserm Planeten zunehmend kennen lehrte, verschwand völlig die Sicherheit der Menschen in den bisherigen festumgrenzten Überzeugungen. Heute werden die verschiedensten Arten von Glaube sorgfältig von Reisenden festgestellt, die machtvollen, großen Phänomene religiöser und metaphysischer Überzeugungen, bei den Priesterschaften des Ostens, in den griechischen Politien, in der arabischen Kultur werden von uns registriert und zergliedert. Wir blicken zurück auf ein unermeßliches Trümmerfeld religiöser Traditionen, metaphysischer Behauptungen, demonstrierter Systeme: Möglichkeiten aller Art, den Zusammenhang der Dinge wissenschaftlich zu begründen, dichterisch darzustellen oder religiös zu verkünden, hat der Menschengeist durch viele Jahrhunderte versucht und durchgeprobt, und die methodische, kritische Geschichtsforschung erforscht jedes Bruchstück, jeden Rest dieser langen Arbeit unseres Geschlechts. Eins dieser Systeme schließt das andere aus, eins widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen: Nichts von der friedlichen Unterhaltung auf Raphaels Schule von Athen, welche der Ausdruck der eklektischen Tendenz jener Tage war, finden wir in den Quellen der Geschichte. So ist der Widerspruch zwischen dem zunehmenden geschichtlichen Bewußtsein und dem Anspruch der Philosophien auf Allgemeingültigkeit immer härter geworden, immer allgemeiner die Stimmung einer vergnüglichen Neubegier neuen philosophischen Systemen gegenüber, welches Publikum es wohl um sich zu sammeln und wie lange es dasselbe wohl festzuhalten vermöge.

2.

Viel tiefer aber als die skeptischen Schlüsse aus der Gegensätzlichkeit menschlicher Meinungen reichen die Zweifel, welche aus der fortschreitenden Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins erwachsen sind. Ein geschlossener Typus Mensch, ausgestattet mit einer bestimmten Inhaltlichkeit, bildete die vorherrschende Voraussetzung des geschichtlichen Denkens der Griechen und Römer. Ebenso lag er der christlichen Lehre vom ersten und zweiten Adam, von dem Menschensohn zugrunde. Von derselben Voraussetzung war noch das natürliche System des siebzehnten Jahrhunderts getragen. Es entdeckte im Christentum ein abstraktes, dauerndes Paradigma der Religion: die natürliche Theologie; es abstrahierte die natürliche Rechtslehre aus der römischen Jurisprudenz und aus dem griechischen Kunstschaffen ein Muster

des Geschmacks. So waren nach diesem natürlichen System in allen geschichtlichen Verschiedenheiten beständige und allgemeine Grundformen der sozialen und rechtlichen Ordnungen, des religiösen Glaubens und der Sittlichkeit enthalten. Die Methode, aus der Vergleichung der geschichtlichen Lebensformen ein Gemeinsames abzuleiten, aus der Mannigfaltigkeit der Sitten, Rechtssätze und Theologien ein Naturrecht, eine natürliche Theologie und eine Vernunftmoral vermittelst des Begriffs eines höchsten Typus derselben herauszuheben — ein Verfahren, das von Hippias durch die Stoa und das römische Denken hindurch sich entwickelt hatte, beherrschte noch das Jahrhundert der konstruktiven Philosophie. Die Auflösung dieses natürlichen Systems wurde von dem analytischen Geist des achtzehnten Jahrhunderts angebahnt. Er ging von England aus, wo der freieste Überblick über barbarische und fremde Lebensformen, Sitten und Denkweisen zusammentraf mit empiristischen Theorien und der Anwendung der zergliedernden Methode auf die Erkenntnistheorie, Moral und Ästhetik. Durch Voltaire und Montesquieu wurde dieser Geist nach Frankreich übertragen. Hume und D'Alembert, Condillac und Destut de Tracy sahen in dem Bündel von Trieben und Assoziationen, als welches sie den Menschen auffaßten, grenzenlose Möglichkeiten, unter der Verschiedenheit des Klimas, der Sitten und der Erziehung die mannigfaltigsten Formen hervorzubringen. Der klassische Ausdruck dieser geschichtlichen Betrachtungsweise waren Humes „Natürliche Geschichte der Religion", seine „Dialoge über die natürliche Religion". Und aus den Arbeiten dieses achtzehnten Jahrhunderts trat nun schon der Entwicklungsgedanke hervor, welcher das neunzehnte beherrschen sollte. Von Buffon bis Kant und Lamarck wurde die Erkenntnis von der Entwicklung der Erde, der Aufeinanderfolge verschiedener Lebensformen auf ihr erworben. Andrerseits bildete sich in epochemachenden Arbeiten das Studium der Kulturvölker aus, und diese Arbeiten wandten überall von Winkelmann, Lessing und Herder ab den Gedanken der Entwicklung an. Zuletzt wurde in dem Studium der Naturvölker das Mittelglied zwischen der naturwissenschaftlichen Evolutionslehre und den entwicklungsgeschichtlichen Erkenntnissen gewonnen, die auf Staatsleben, Religion, Recht, Sitten, Sprache, Dichtung und Literatur der Völker gegründet waren. So konnte nun der entwicklungsgeschichtliche Gesichtspunkt im Studium der ganzen natürlichen und historischen Entwicklung des Menschen durchgeführt werden, und der Typus Mensch löste sich auf in diesen Prozeß der Entwicklung.

Die Entwicklungslehre, die so entstand, ist notwendig verbunden mit der Erkenntnis von der Relativität jeder geschichtlichen Lebensform. Vor dem Blick, der die Erde und alle Vergangenheiten umspannt, schwindet die absolute Gültigkeit irgendeiner einzelnen Form von Leben, Verfassung, Religion oder Philosophie. So zerstört die Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins gründlicher noch als der Überblick über den Streit der Systeme den Glauben an die Allgemeingültigkeit irgendeiner der Philosophien, welche den Weltzusammenhang in zwingender Weise durch einen Zusammenhang von Begriffen auszusprechen unternommen haben. Die Philosophie muß nicht in der Welt, sondern in dem Menschen den inneren Zusammenhang ihrer Erkenntnisse suchen. Das von den Menschen gelebte Leben — das zu verstehen ist der Wille des heutigen Menschen. Die Mannigfaltigkeit der Systeme, welche den Weltzusammenhang zu erfassen strebten, steht nun mit dem Leben in offenbarem Zusammenhang; sie ist eine der wichtigsten und belehrendsten Schöpfungen desselben, und so wird dieselbe Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins, welche ein so zerstörendes Werk an den großen Systemen getan hat, uns hilfreich sein müssen, den harten Widerspruch zwischen dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit in jedem philosophischen System und der historischen Anarchie dieser Systeme aufzuheben.

I.

LEBEN UND WELTANSCHAUUNG

1.

Das Leben

DIE letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben. In unzähligen einzelnen Lebensläufen über die Erde verbreitet, in jedem Individuum wieder erlebt, und, da es als bloßer Augenblick der Gegenwart der Beobachtung sich entzieht, in der nachklingenden Erinnerung festgehalten, andrerseits wie es sich in seinen Äußerungen objektiviert hat nach seiner ganzen Tiefe in Verständnis und Interpretation vollständiger erfaßbar als in jedem Innewerden und Auffassen des eignen Erlebnisses — ist das Leben in unserm Wissen in unzähligen Formen uns gegenwärtig und zeigt doch überall dieselben gemeinsamen Züge. Unter seinen verschiedenen Formen hebe ich eine hervor. Ich erkläre hier nicht, ich teile nicht ein, ich beschreibe nur den Tatbestand, den jeder an sich beobachten kann. Jedes Denken, jede innere oder äußere Handlung tritt wie eine zusammengefaßte Spitze hervor und dringt vorwärts. Ich erlebe aber auch einen inneren Ruhestand; er ist Traum, Spiel, Zerstreuung, Zuschauen und leichte Regsamkeit — wie ein Untergrund des Lebens. Ich fasse in ihm andere Menschen und Sachen nicht nur auf als Wirklichkeiten, die mit mir und unter sich in ursächlichem Zusammenhang stehen: Lebensbezüge gehen von mir nach allen Seiten, ich verhalte mich zu Menschen und Dingen, nehme ihnen gegenüber Stellung, erfülle ihre Forderungen an mich und erwarte etwas von ihnen. Die einen beglücken mich, erweitern mein Dasein, vermehren meine Kraft, die andern üben einen Druck auf mich und schränken mich ein. Und wo irgend die Bestimmtheit der einzelnen vorwärts drängenden Richtung dem Menschen Raum dafür läßt, bemerkt und fühlt er diese Beziehungen. Der Freund ist ihm eine Kraft, die sein eigenes Dasein erhöht, jedes Familienglied hat einen bestimmten Platz in seinem Leben, und alles, was ihn umgibt, wird von ihm verstanden als Leben und Geist, die sich darin objektiviert haben. Die Bank vor seiner Tür, der schattige Baum, Haus und Garten haben in dieser Objektivation ihr Wesen und ihre Bedeutung. So schafft das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigne Welt.

2.

Die Lebenserfahrung

Aus der Besinnung über das Leben entsteht die Lebenserfahrung. Die einzelnen Geschehnisse, die das Bündel von Trieben und Gefühlen in uns bei seinem Zusammentreffen mit der umgebenden Welt und dem Schicksal hervorruft, werden in ihr zu gegenständlichem und allgemeinem Wissen zusammengenommen. Wie die menschliche Natur immer dieselbe ist, so sind auch die Grundzüge der Lebenserfahrung allen gemeinsam. Die Vergänglichkeit der menschlichen Dinge und inmitten derselben unsere Kraft, die Stunde zu genießen; in starken oder auch in beschränkten Naturen ein Zug, diese Vergänglichkeit durch den Aufbau eines festen Gerüstes ihrer Existenz zu überwinden, und in weicheren oder grüblerischen Naturen das Ungenüge daran und die Sehnsucht nach einem wahrhaft Dauernden in einer unsichtbaren Welt; die vordringende Macht der Leidenschaften, die wie ein Traum Phantasiebilder schaffen, bis die Illusion in ihnen sich auflöst. So gestaltet sich die Lebenserfahrung verschieden in den Einzelnen. Ihren gemeinsamen Untergrund in allen bilden die Anschauungen von der Macht des Zufalls, der Korruptibilität von allem, was wir besitzen, lieben oder auch hassen und fürchten, und von der beständigen Gegenwart des Todes, der allgewaltig für jeden von uns Bedeutung und Sinn des Lebens bestimmt.

In der Kette der Individuen entsteht die allgemeine Lebenserfahrung. Aus der regelmäßigen Wiederholung der einzelnen Erfahrungen bildet sich im Nebeneinander und der Abfolge der Menschen eine Überlieferung von Ausdrücken für sie, und diese erhalten im Lauf der Zeit immer größere Genauigkeit und Sicherheit. Ihre Sicherheit beruht auf der immer zunehmenden Zahl der Fälle, aus denen wir schließen, auf der Unterordnung derselben unter vorhandene Verallgemeinerungen und auf beständiger Nachprüfung. Und auch wo im einzelnen Fall die Sätze der Lebenserfahrung nicht ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht werden, wirken sie auf uns. Alles, was uns als Sitte, Herkommen, Tradition beherrscht, ist in solchen Lebenserfahrungen begründet. Immer aber, in den einzelnen Erfahrungen wie in den allgemeinen, ist die Art der Gewißheit und der Charakter der Formulierung derselben durchaus verschieden von wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit. Das wissenschaftliche Denken kann das Verfahren nachrechnen, auf dem seine Sicherheit be-

ruht, und es kann seine Sätze genau formulieren und begründen: die Entstehung unseres Wissens vom Leben kann nicht so nachgerechnet und feste Formeln derselben können nicht entworfen werden.

Unter diese Lebenserfahrungen gehört auch das feste Beziehungssystem, in welchem die Selbigkeit des Ich mit anderen Personen und den äußeren Gegenständen verbunden ist. Die Realität dieses Selbst, der fremden Personen, der Dinge um uns und die regelmäßigen Beziehungen zwischen ihnen bilden das Gerüst der Lebenserfahrung und des in ihr sich bildenden empirischen Bewußtseins. Das Ich, die Personen und die Sachen um uns können als die Faktoren des empirischen Bewußtseins bezeichnet werden, und es hat seinen Bestand in den Relationen dieser Faktoren zueinander. Und welche Prozeduren das philosophische Denken auch vornehmen mag, in denen es von den einzelnen Faktoren oder ihren Beziehungen abstrahiert: sie bleiben die bestimmenden Voraussetzungen des Lebens selbst, unzerstörbar wie dieses und durch kein Denken veränderlich, da sie in den Lebenserfahrungen unzähliger Geschlechter gegründet sind. Unter diesen Lebenserfahrungen, welche die Realität der Außenwelt und meine Beziehungen zu ihr begründen, sind die wichtigsten, daß sie mein Dasein einschränken, einen Druck auf es üben, den ich nicht beseitigen kann, daß sie meine Intentionen auf eine unerwartete und nicht zu ändernde Art hemmen. Der Inbegriff meiner Induktionen, die Summe meines Wissens beruhen auf diesen im empirischen Bewußtsein gegründeten Voraussetzungen.

3.

Das Rätsel des Lebens

Aus den wechselnden Lebenserfahrungen tritt dem auf das Ganze gerichteten Auffassen das Antlitz des Lebens hervor, widerspruchsvoll, Lebendigkeit zugleich und Gesetz, Vernunft und Willkür, immer neue Seiten darbietend, und so im einzelnen vielleicht klar, im ganzen vollkommen rätselhaft. Die Lebensbezüge und die in ihnen gegründeten Erfahrungen sucht die Seele zu einem Ganzen zusammenzunehmen und vermag es nicht. Der Mittelpunkt aller Unverständlichkeiten sind Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod. Der Lebendige weiß vom Tod und kann ihn doch nicht verstehn. Vom ersten Blick auf einen Toten ab ist dem Leben der Tod unfaßlich, und hierauf beruht zuallernächst unsere Stellung zur Welt als zu etwas anderem, Fremdartigem und Furchtbarem. So liegt in der Tatsache des Todes ein

Zwang zu Phantasievorstellungen, die diese Tatsache verständlich machen sollen; Totenglaube, Ahnenverehrung, Kult der Abgeschiedenen erzeugen die Grundvorstellungen des religiösen Glaubens und der Metaphysik. Und die Fremdartigkeit des Lebens nimmt zu, indem der Mensch in Gesellschaft und Natur permanenten Kampf, beständige Vernichtung des einen Geschöpfes durch das andere, die Grausamkeit dessen, was in der Natur waltet, erfährt. Seltsame Widersprüche treten hervor, die in der Lebenserfahrung immer stärker zum Bewußtsein kommen und nie aufgelöst werden: die allgemeine Vergänglichkeit und der Wille in uns zu einem Festen, die Macht der Natur und die Selbständigkeit unseres Willens, die Begrenztheit jedes Dinges in Zeit und Raum und unser Vermögen, jede Grenze zu überschreiten. Diese Rätsel haben die ägyptischen und babylonischen Priester so gut beschäftigt als heute die Predigt der christlichen Geistlichen, Herakleitos und Hegel, den Prometheus des Äschylos so gut wie Goethes Faust.

4.

Bildungsgesetz der Weltanschauungen

Jeder große Eindruck zeigt dem Menschen das Leben von einer eigenen Seite; dann tritt die Welt in eine neue Beleuchtung: indem solche Erfahrungen sich wiederholen und verbinden, entstehen unsere Stimmungen dem Leben gegenüber. Von einem Lebensbezug aus erhält das ganze Leben eine Färbung und Auslegung in den affektiven oder grüblerischen Seelen — die universalen Stimmungen entstehen. Sie wechseln, wie das Leben dem Menschen immer neue Seiten zeigt: aber in den verschiedenen Individuen herrschen nach ihrem Eigenwesen gewisse Lebensstimmungen vor. Die Einen haften an den handfesten, sinnlichen Dingen und leben im Genuß des Tages, andere verfolgen mitten durch Zufall und Schicksal große Zwecke, die ihrem Dasein Dauer geben; es gibt schwere Naturen, welche die Vergänglichkeit dessen, was sie lieben und besitzen, nicht ertragen und denen so das Leben wertlos und wie aus Eitelkeiten und Träumen gewebt erscheinen will, oder die über diese Erde hinaus nach etwas Bleibendem suchen. Unter den großen Lebensstimmungen sind die umfassendsten der Optimismus und der Pessimismus. Sie spezialisieren sich aber in mannigfachen Nüancen. So erscheint die Welt dem, der sie als Zuschauer ansieht, fremdartig, ein buntes flüchtiges Schauspiel; dagegen wer nach einem Lebensplan wohlgeordnet sein Leben lenkt, dem ist dieselbe

Welt traulich, heimisch: er steht auf festen Füßen in ihr und ist ihr zugehörig.

Diese Lebensstimmungen, die zahllosen Nüancen der Stellung zur Welt bilden die untere Schicht für die Ausbildung der Weltanschauungen. In diesen vollziehen sich dann auf Grund der Lebenserfahrungen, in denen die mannigfachen Lebensbezüge der Individuen zur Welt wirksam sind, die Versuche der Auflösung des Lebensrätsels. Gerade in ihren höheren Formen macht sich ein Verfahren besonders geltend — das Verständnis eines unfaßlichen Gegebenen durch ein deutlicheres. Das Deutliche wird zum Verständnismittel oder Erklärungsgrund für das Unfaßliche. Die Wissenschaft analysiert, und nun entwickelt sie an den so isolierten homogenen Tatbeständen deren allgemeine Beziehungen; Religion, Poesie und urwüchsige Metaphysik sprechen Bedeutung und Sinn des Ganzen aus. Jene erkennt, diese verstehen. Eine solche Auslegung der Welt, welche ihr vielartiges Wesen durch ein einfacheres verdeutlicht, setzt schon in der Sprache ein, und sie entwickelt sich in der Metapher als der Vertretung einer Anschauung durch eine andere verwandte, die sie in irgendeinem Sinne einleuchtender macht, in der Personifikation, welche durch Vermenschlichung nahebringt und verständlich macht, oder durch Analogieschlüsse, die auf Grund von Verwandtschaft von einem Bekannten aus das weniger Bekannte bestimmen und so schon dem wissenschaftlichen Denken sich annähern. Überall wo Religion, Mythos, Dichtung oder urwüchsige Metaphysik verständlich und eindrucksvoll zu machen suchen, geschieht es durch dies selbe Verfahren.

5.

Die Struktur der Weltanschauung

Alle Weltanschauungen enthalten, wenn sie eine vollständige Auflösung des Lebensrätsels zu geben unternehmen, regelmäßig dieselbe Struktur. Diese Struktur ist jedesmal ein Zusammenhang, in welchem auf der Grundlage eines Weltbildes die Fragen nach Bedeutung und Sinn der Welt entschieden und hieraus Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung abgeleitet werden. Sie ist durch die psychische Gesetzlichkeit bestimmt, nach welcher die Wirklichkeitsauffassung im Lebensverlauf die Unterlage für die Wertung der Zustände und Gegenstände in Lust und Unlust, Gefallen und Mißfallen, Billigung und Mißbilligung ist und diese Lebenswürdigung dann wieder die untere Schicht

für die Willensbestimmungen bildet. Unser Verhalten geht regelmäßig durch diese drei Bewußtseinslagen hindurch, und darin macht sich nun die eigenste Natur des psychischen Lebens geltend, daß in solchem Wirkungszusammenhang die untere wirkende Schicht fortbesteht: die Beziehungen, die in den Verhaltungsweisen liegen, nach denen ich über Gegenstände urteile, an ihnen Lust habe und auf etwas an ihnen zu Verwirklichendes gerichtet bin, bestimmen den Aufbau dieser verschiedenen Schichten übereinander, und so konstituieren sie die Struktur der Gebilde, in denen der ganze Wirkungszusammenhang des Seelenlebens seinen Ausdruck findet. Das lyrische Gedicht zeigt in einfachster Form diesen Zusammenhang — eine Situation, eine Folge von Gefühlen und daraus oftmals hervortretend ein Verlangen, Streben, Handeln. Jedes Lebensverhältnis entwickelt sich zu einem Gefüge, in dem dieselben Verhaltungsweisen strukturell verbunden sind. Und so sind auch die Weltanschauungen regelmäßige Gebilde, in welchen diese Struktur des Seelenlebens sich ausdrückt. Ihre Unterlage ist immer ein Weltbild: es entsteht aus unserem auffassenden Verhalten, wie es in der gesetzmäßigen Stufenfolge des Erkennens verläuft. Wir beobachten innere Vorgänge und äußere Gegenstände. Wir klären die so entstehenden Wahrnehmungen auf, indem wir vermittelst der elementaren Denkleistungen Grundverhältnisse des Wirklichen an ihnen deutlich machen; gehen die Wahrnehmungen vorüber, so werden sie abgebildet und geordnet in unserer Vorstellungswelt, die uns über die Zufälligkeit der Wahrnehmungen erhebt; die in diesen Stufen zunehmende Festigkeit und Freiheit des Geistes, seine Herrschaft über die Wirklichkeit vollendet sich dann in der Region der Urteile und Begriffe, in der Zusammenhang und Wesen des Wirklichen allgemeingültig erfaßt wird. Wenn eine Weltanschauung zur vollen Entwicklung gelangt, so geschieht es zunächst regelmäßig in diesen Stufen der Wirklichkeitserkenntnis. Und nun baut sich auf sie ein anderes typisches Verhalten, in einer analogen gesetzmäßigen Stufenfolge. Im Gefühle unserer selbst genießen wir den Wert unseres Daseins; wir schreiben Gegenständen und Personen um uns einen Wirkungswert zu, weil sie unser Dasein erhöhen und erweitern: nun bestimmen wir diese Werte nach den in den Gegenständen enthaltenen Möglichkeiten, uns zu nutzen oder zu schaden; wir schätzen sie ab, und wir suchen für diese Abschätzung einen unbedingten Maßstab. So erhalten Zustände, Personen und Dinge im Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit eine Bedeutung, und dieses Ganze selbst er-

hält einen Sinn. Indem diese Stufen des Gefühlsverhaltens durchlaufen werden, bildet sich gleichsam eine zweite Schicht in der Struktur der Weltanschauung; das Weltbild wird Grundlage der Lebenswürdigung und des Weltverständnisses. Und nach derselben Gesetzlichkeit des seelischen Lebens entsteht aus der Lebenswürdigung und dem Weltverständnis eine oberste Bewußtseinslage: die Ideale, das höchste Gut und die obersten Grundsätze, in denen die Weltanschauung erst ihre praktische Energie empfängt — gleichsam die Spitze, mit welcher sie sich einbohrt in das menschliche Leben, in die äußere Welt und in die Tiefen der Seele selbst. Die Weltanschauung wird nun bildend, gestaltend, reformierend. Und auch diese höchste Schicht der Weltanschauung entwickelt sich durch verschiedene Stufen hindurch. Aus der Intention, dem Streben, der Tendenz entwickeln sich die dauernden Zwecksetzungen, die auf die Realisation einer Vorstellung gerichtet sind, das Verhältnis von Zwecken und Mitteln, die Wahl zwischen den Zwecken, die Auslese der Mittel und schließlich die Zusammenfassung der Zwecksetzungen in einer höchsten Ordnung unseres praktischen Verhaltens — einem umfassenden Lebensplan, einem höchsten Gut, obersten Normen des Handelns, einem Ideal der Gestaltung des persönlichen Lebens und der Gesellschaft.

Das ist die Struktur der Weltanschauung. Was im Lebensrätsel verworren, als ein Bündel von Aufgaben enthalten ist, wird hier in einen bewußten und notwendigen Zusammenhang von Problemen und Lösungen erhoben; dieser Fortgang erfolgt in gesetzmäßig von innen bestimmten Stufen: daraus folgt, daß jede Weltanschauung eine Entwicklung hat und in dieser zur Explikation des in ihr Enthaltenen gelangt: so empfängt sie Dauer, Festigkeit und Macht, allmählich, im Verlauf der Zeit: sie ist ein Erzeugnis der Geschichte.

6.
Die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen

Die Weltanschauungen entwickeln sich unter verschiedenen Bedingungen. Das Klima, die Rassen, die durch Geschichte und Staatsbildung bestimmten Nationen, die zeitlich bedingten Abgrenzungen nach Epochen und Zeitaltern, in denen die Nationen zusammenwirken, verbinden sich zu den speziellen Bedingungen, die auf die Entstehung der Mannigfaltigkeit in den Weltanschauungen wirken. Das Leben, das unter solchen spezialisierten Bedingungen entsteht, ist sehr verschieden-

artig, und ebenso ist es der Mensch selbst, der das Leben auffaßt. Und zu diesen typischen Verschiedenheiten treten die der einzelnen Individualitäten, ihres Milieus und ihrer Lebenserfahrung. Wie die Erde von unzähligen Formen der Lebewesen bedeckt ist, zwischen denen ein beständiger Streit um die Existenz und den Raum zur Ausbreitung sich abspielt, so entwickeln sich in der Menschenwelt die Gestalten der Weltanschauung und ringen miteinander um die Macht über die Seele.

Da macht sich nun ein gesetzliches Verhältnis geltend, nach welchem die Seele, bedrängt von ruhelosem Wechsel der Eindrücke und der Schicksale und von der Macht der äußeren Welt, nach innerer Festigkeit streben muß, um sich dem allen entgegenzusetzen: so wird sie vom Wechsel, von der Unbeständigkeit, dem Gleiten und Fließen ihrer Verfassung, ihrer Lebensanschauungen fortgeführt zu dauernden Würdigungen des Lebens und festen Zielen. Die das Lebensverständnis fördernden, zu brauchbaren Lebenszielen führenden Weltanschauungen erhalten sich und verdrängen die geringeren. So findet eine Auslese statt zwischen ihnen. Und in der Abfolge der Geschlechter entwickeln sich nun die lebensfähigen unter diesen Weltanschauungen zu immer vollkommenerer Gestalt. Wie dieselbe Struktur in der Mannigfaltigkeit der organischen Lebewesen wirksam ist, so sind auch die Weltanschauungen gleichsam nach demselben Schema gebildet.

Das tiefste Geheimnis ihrer Spezifikation liegt in der Regelhaftigkeit, welche der teleologische Zusammenhang des Seelenlebens der besonderen Struktur der Weltanschauungsgebilde aufdrückt.

Mitten in der scheinbaren Zufälligkeit dieser Gebilde besteht in jedem derselben ein Zweckzusammenhang, der aus der Abhängigkeit der im Lebensrätsel enthaltenen Fragen voneinander, insbesondere aus dem konstanten Verhältnis zwischen Weltbild, Lebenswürdigung und Willenszielen, entspringt. Eine gemeinsame Menschennatur und eine Ordnung der Individuation steht in festen Lebensbezügen zur Wirklichkeit, und diese ist immer und überall dieselbe, das Leben zeigt immer dieselben Seiten.

In diese Regelhaftigkeit der Struktur der Weltanschauung und ihrer Differenzierung zu einzelnen Formen tritt nun ein unberechenbares Moment ein — die Variationen des Lebens, der Wechsel der Zeitalter, die Veränderungen in der wissenschaftlichen Lage, das Genie der Nationen und der einzelnen: unaufhörlich wechselt hierdurch das Interesse an den Problemen, die Macht gewisser Ideen, die aus dem geschichtlichen Leben erwachsen und es beherrschen: immer neue Kombinationen von

Lebenserfahrung, Stimmungen, Gedanken machen sich in den Weltanschauungsgebilden nach dem geschichtlichen Ort, den sie einnehmen, geltend: sie sind irregulär nach ihren Bestandteilen und deren Stärke und Bedeutung im ganzen. Dennoch sind sie nach der Gesetzmäßigkeit in den Tiefen der Struktur und der logischen Regelhaftigkeit nicht Aggregate, sondern Gebilde.

Und nun zeigt sich weiter, wenn man diese Gebilde einem vergleichenden Verfahren unterwirft, daß sie sich zu Gruppen ordnen, unter denen eine gewisse Verwandtschaft besteht. Wie Sprachen, Religionen, Staaten vermittelst der vergleichenden Methode gewisse Typen, Entwicklungslinien und Regeln der Umwandlungen erkennen lassen: so kann auch an den Weltanschauungen dasselbe aufgewiesen werden. Diese Typen gehen durch die historisch bedingte Singularität der einzelnen Gebilde hindurch. Sie sind überall durch die Eigenheit des Gebietes bedingt, in dem sie entstehen. Aber aus dieser sie ableiten zu wollen, war ein schwerer Irrtum der konstruktiven Methode. Nur das vergleichende geschichtliche Verfahren kann sich der Aufstellung solcher Typen, ihrer Variationen, Entwicklungen, Kreuzungen nähern. Die Forschung muß hierbei gegenüber ihren Ergebnissen jede Möglichkeit einer Fortbildung sich fortdauernd offen halten. Jede Aufstellung ist nur vorläufig. Sie ist und bleibt nur ein Hilfsmittel, historisch tiefer zu sehen. Und mit dem vergleichenden historischen Verfahren verbindet sich überall die Vorbereitung desselben durch systematische Betrachtung und die Interpretation des Geschichtlichen aus dieser. Auch diese psychologische und geschichtssystematische Auslegung des Historischen ist den Fehlern des konstruktiven Denkens ausgesetzt, das ein einfaches Verhältnis in jedem Gebiet der Anordnung zugrunde legen möchte, gleichsam einen in ihm waltenden Bildungstrieb.

Ich fasse das bisher Erkannte in einem Hauptsatz zusammen, den die vergleichende historische Betrachtung an jedem Punkte bestätigt. Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment in ihrer Gestaltung, aber doch nur eines. Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor. Die Erhebung des Lebens zum Bewußtsein in Wirklichkeitserkenntnis, Lebenswürdigung und Willensleistung ist die langsame und schwere Arbeit, welche die Menschheit in der Entwicklung der Lebensanschauungen geleistet hat.

Dieser Hauptsatz der Weltanschauungslehre erhält seine Bestätigung, wenn wir den Gang der Geschichte im ganzen und großen ins Auge fassen, und durch diesen Gang wird zugleich eine wichtige Konsequenz unseres Satzes bestätigt, die uns zum Ausgangspunkt der vorliegenden Abhandlung zurückführt. Die Ausbildung der Weltanschauungen ist bestimmt von dem Willen zur Festigkeit des Weltbildes, der Lebenswürdigung, der Willensleitung, der aus dem dargelegten Grundzug der Stufenfolge in der psychischen Entwicklung sich ergibt. Religion wie Philosophie suchen Festigkeit, Wirkungskraft, Herrschaft, Allgemeingültigkeit. Aber die Menschheit ist auf diesem Weg nicht einen Schritt weitergekommen. Der Kampf der Weltanschauungen untereinander ist an keinem Hauptpunkt zu einer Entscheidung gelangt. Die Geschichte vollzieht eine Auslese zwischen ihnen, aber ihre großen Typen stehen selbstmächtig, unbeweisbar und unzerstörbar nebeneinander aufrecht da. Sie können keiner Demonstration ihren Ursprung verdanken, da sie von keiner Demonstration aufgelöst werden können. Die einzelnen Stufen und die speziellen Gestaltungen eines Typus werden widerlegt, aber ihre Wurzel im Leben dauert und wirkt fort und bringt immer neue Gebilde hervor.

II.

DIE TYPEN DER WELTANSCHAUUNG IN RELIGION, POESIE UND METAPHYSIK

ICH beginne mit einem Unterschied in den Weltanschauungen, welcher durch die Kulturgebiete bedingt ist, in denen sie auftreten.

Die Grundlage der Kultur bilden die Gebiete der Wirtschaft, des gesellschaftlichen Zusammenlebens, des Rechts und des Staats. In ihnen herrscht überall eine Arbeitsteilung, nach welcher die einzelne Person an einem bestimmten geschichtlichen Orte ihres Wirkens eine bestimmte Leistung vollzieht. Der Wille ist hier eingespannt in die so gegebenen begrenzten Aufgaben, welche ihm der Zweckzusammenhang eines Gebietes anweist. Die Wissenschaft führt in diesem praktischen Zusammenhang des Lebens durch die Erkenntnis eine rationale Regelung der Arbeit herbei; so steht sie im engsten Zusammenhang mit der Praxis, und da auch sie dem Gesetz der Arbeitsteilung unterliegt, setzt sich jeder Forscher in einem bestimmten Gebiet und an einer bestimmten Stelle der Erkenntnisarbeit eine begrenzte Aufgabe. Ja die Philosophie selbst ist in einem Teil ihrer Funktionen dieser Arbeitsteilung unterworfen. Das religiöse, dichterische oder metaphysische Genie dagegen lebt in einer Region, in der es der gesellschaftlichen Bindung, der Arbeit an beschränkten Aufgaben, dem Sich-Unterordnen unter das in den Schranken der Zeit und der historischen Lage Erreichbare entnommen ist. Jede Rücksicht auf solche Bindung verfälscht sein Verständnis des Lebens, das ganz unbefangen und souverän dem Gegebenen gegenübertreten soll. Es wird unwahrhaft schon durch die Einschränkung des Blickes, die Rücksicht auf eine Zeitlage — durch irgend eine Tendenz. In solcher Region der Freiheit entstehen die wertvollen und mächtigen Weltanschauungen und bilden sich fort.

Diese Weltanschauungen sind aber in dem religiösen, dem künstlerischen und dem metaphysischen Genie nach ihrem Bildungsgesetz, ihrer Struktur und ihren Typen unterschieden.

1.

Die religiöse Weltanschauung

Die religiösen Weltanschauungen entspringen aus einem eigenen Lebensbezug des Menschen. Jenseit des Beherrschbaren, in welchem

der Naturmensch als Krieger, Jäger, Bearbeiter und Benutzer des Bodens durch physische Einwirkungen in rationaler Zwecksetzung Veränderungen in der Außenwelt hervorbringt, erstreckt sich das Gebiet des solchem Wirken nicht Zugänglichen, der Erkenntnis nicht Erreichbaren. Und wie ihm nun doch von da Wirkungen auszugehen scheinen, die ihm Jagdglück, kriegerischen Erfolg, gute Ernte in die Hand geben, wie er sich in Krankheit, Wahnsinn, Alter, Tod, Hinsterben der Frau, der Kinder, der Herde von einem Unbekannten abhängig findet: entsteht die Technik, dies Unfaßliche, durch physische Tätigkeit nicht zu Beherrschende durch seine Gebete, seine Gaben, seine Unterordnung zu beeinflussen. Er möchte die Kräfte höherer Wesen in sich aufnehmen, ein gutes Verhältnis zu ihnen gewinnen, sich mit ihnen vereinigen. Die Handlungen, die hierauf gerichtet sind, machen den ursprünglichen Kultus aus. Es entsteht das Handwerk des Zauberers, Medizinmannes oder Priesters, und wie dieser Stand sich immer fester ordnet, sammeln sich in ihm Kunstgriffe, Erfahrungen, Wissen, und es bildet sich in ihm eine eigene Lebensweise, die ihn absondert von den anderen Gliedern der Gesellschaft. So entsteht in den kleinen abgeschlossenen Gemeinschaften der Horde und des Stammes eine Tradition der im Verkehr mit den höheren Wesen entwickelten religiösen Lebenserfahrung und der geistlichen Lebensordnung, und von den magischen Kulthandlungen geht die Entwicklung dieser abergläubischen Religiosität allmählich zu dem religiösen Prozeß fort, in welchem Gemüt und Wille des Menschen durch eine innerliche Disziplin dem göttlichen Willen unterworfen werden. Das entscheidende Moment liegt darin, wie auf der Grundlage der immer und überall wiederkehrenden Erlebnisse von Geburt, Tod, Krankheit, Traum, Wahnsinn, von schlimmen und heilsamen Eingriffen des Dämonischen in den Lebensverlauf, von seltsamen Mischungen von Ordnung in der Natur, die immer ein teleologisches Verhältnis der Auffassenden zu ihr bedeutet, und von Zufall, Zerstörungskraft und Widerstreit die primitiven religiösen Ideen sich entwickeln. Das zweite Ich im Menschen, die göttlichen Kräfte in Himmel, Sonne und Gestirnen, das Dämonische in Wald, Sumpf und Gewässer — diese durch Lebensbezüge bestimmten Grundvorstellungen sind die Ausgangspunkte eines affektiv bedingten Phantasielebens, das durch immer neue religiöse Erfahrungen genährt wird. Die Wirkungskraft des Unsichtbaren ist die Grundkategorie des elementaren religiösen Lebens. Das analogische Denken kombiniert die religiösen

Ideen zu Lehren vom Ursprung der Welt und des Menschen und von der Herkunft der Seele.

Also die aus dem Übersinnlichen stammende Wirkungskraft in Dingen und Menschen gibt denselben ihre religiöse Bedeutung. Diese Dinge und Menschen sind sinnlich, sichtbar, zerstörbar, eingeschränkt, und doch sind sie ein Sitz göttlicher oder dämonischer Wirkungen. Die Welt ist erfüllt von einem religiösen Verhältnis einzelner konkreter, endlicher Dinge und Personen zu dem Unsichtbaren, nach welchem deren religiöse Bedeutung in der in ihm geborgenen Wirkungskraft des Unsichtbaren enthalten ist. Heilige Stätten, heilige Personen, Götterbilder, Symbole, Sakramente sind einzelne Fälle dieses Verhältnisses: es bedeutet in der Religion, was das Symbolische in der Kunst und das Begriffliche in der Metaphysik bedeutet. Und die Tradition wird innerhalb des religiösen Verhältnisses gerade durch die Dunkelheit ihres Ursprungs zu einer Macht von ausnehmender Stärke.

Dies ist die Grundlage der ganzen weiteren religiösen Entwickelung. Während der Gemeingeist in den früheren Stufen vorwiegend wirksam ist, vollzieht sich der Fortgang zu höheren Stufen durch das religiöse Genie, in den Mysterien, im Einsiedlerleben, im Prophetentum. Zu einzelnen Wirkungen zwischen dem Menschen und den höheren Wesen tritt im religiösen Genie ein innerliches Verhältnis des ganzen Menschen zu denselben. Diese konzentrierte religiöse Erfahrung nimmt nun die elementaren religiösen Ideen zu religiösen Weltanschauungen zusammen, und dieselben haben ihr Wesen darin, daß hier aus dem Verhältnis zum Unsichtbaren die Deutung der Wirklichkeit, die Lebenswürdigung und das praktische Ideal hervorgehen. Sie sind in der bildlichen Rede und den Glaubenslehren enthalten. Sie beruhen auf einer Lebensverfassung. In Gebet und Meditation entwickeln sie sich.

Alle typischen Gebilde dieser religiösen Weltanschauungen haben von ihrem ersten Ansatz her in sich den Gegensatz wohltätiger oder böser Wesen, des sinnlichen Daseins und der höheren Welt.

Die Immanenz der Weltvernunft in den Lebensordnungen und dem Naturlauf, das geistige All-Eine, das in allem Geteilten dessen Zusammenhang, Wahrheit und Wert ist, und in das daher das Einzeldasein zurückkehren muß, der schöpferische Gotteswille, der die Welt hervorbringt und den Menschen nach seinem Bilde schafft oder im Gegensatz zu einem Reich des Bösen steht und für diesen Kampf die Frommen in seinen Dienst nimmt — das sind die Haupttypen der mannigfachen religiösen

Weltanschauungen. Und wie nun vom ersten Ansatz ab der Verkehr mit dem Unsichtbaren abgesondert ist von der Arbeit und dem Genuß in den Ordnungen des irdischen gesellschaftlichen Daseins, so sind diese religiösen Weltanschauungen immer im Streit mit der weltlichen Lebensauffassung: in ihr macht sich nun in diesem Widerstreit vielfach ein urwüchsiger Naturalismus geltend: grade aus dem Gegensatz zu den religiösen Weltanschauungen erhält er seine Energie und Macht.

So haben wir in religiösen Zeiten den Kampf zwischen Typen vor uns, die eine entschiedene Verwandtschaft mit denen der Metaphysik zeigen. Der jüdisch-christliche Monotheismus, die chinesische und indische Form des Panentheismus, im Gegensatz dazu die naturalistische Lebensstellung und Denkweise sind die Vorstufen und Ansatzpunkte für die weitere Entwicklung der Metaphysik. Immer aber bildet der religiöse Verkehr mit seiner Magie, seinen religiösen Kräften, Personen und Heiligtümern, seiner Bilderschrift religiöser Symbolik den Hintergrund der religiösen Weltanschauungen, wie das Volk die breite, untere Schicht des kirchlichen Gemeinlebens ausmacht. In diesen Weltanschauungen selbst erhält sich ein dunkler, spezifisch religiöser Kern, den die begriffliche Arbeit der Theologen niemals aufklären und begründen kann. Die Einseitigkeit einer Erfahrung, die aus dem bittenden, heischenden, das Seine opfernden Verkehr mit den höheren Wesen entspringt und aus den Lebensbezügen der Seele zu ihnen die Prädikate dieser Wesen gewinnt, kann niemals überwunden werden.

Hieraus entsteht ein Verhältnis, nach welchem die religiöse Weltanschauung die Vorbereitung der metaphysischen ist, aber nie in diese aufgehen kann. Die jüdisch-christliche Lehre vom rein geistigen, frei schaffenden Gott und den nach ihm gebildeten Seelen setzte sich um in den monotheistischen Idealismus der Freiheit, die verschiedenen Formen der religiösen All-Einheitslehre bereiteten den Panentheismus der Metaphysik vor, in der indischen Spekulation, in den Mysterien und der Gnosis entwickelte sich das Schema des Hervorgangs der mannigfaltigen Welt aus dem Einen und der Rückkehr zu ihm, welches die Neu-Platoniker, Bruno, Spinoza und Schopenhauer entwickelt haben. Und ebenso deutlich ist der Zusammenhang, der vom Monotheismus zur scholastischen Theologie der jüdischen, arabischen und christlichen Denker und von ihr zu Descartes, Wolf, Kant und den Philosophen der Reaktionszeit im 19. Jahrhundert hinüberführt. Aber wie sehr auch die theologische Begriffsarbeit an den religiösen Welt-

anschauungen diese der Metaphysik nähern mag: ihr Bildungsgesetz und ihre Struktur trennt sie dennoch immer vom metaphysischen Denken. Der einseitige Gesichtspunkt der religiösen Lebensverfassung und Weltanschauung ist ihre Schranke. Das religiöse Gemüt hat mit seinen Erfahrungen immer recht. Aber der fortschreitende Geist erkennt, daß die Fixierung der Seele auf die übersinnliche Welt, dies historische Produkt der priesterlichen Technik, einst den Idealismus mächtig, wenn auch in künstlicher Verschiebung, aufrecht erhielt und die Disziplinierung des Lebens, wenn auch in asketischer Härte, durchsetzte, daß aber das Fortrücken des Geistes in der Geschichte freiere Stellungen zu Leben und Welt aufsuchen muß — Stellungen, die nicht an die aus dunklen fragwürdigen Ursprüngen stammenden Traditionen gebunden sind.

2.

Die Stellungen der Weltanschauung in der Dichtung

In der Religion erhielten Dinge und Menschen ihre Bedeutsamkeit durch den Glauben an die Anwesenheit einer übersinnlichen Wirkungskraft in ihnen. Die Bedeutsamkeit des Kunstwerks liegt darin, daß ein Singulares, in den Sinnen Gegebenes aus dem Nexus des Erwirktseins und Wirkens ausgesondert und zum ideellen Ausdruck der Lebensbezüge erhoben wird, wie sie aus Farbe und Gestalt, Symmetrie und Proportion, Tonverbindungen und Rhythmus, seelischem Vorgang und Geschehnis zu uns sprechen. Liegt nun hierin eine Tendenz, eine Weltanschauung auszubilden? Das künstlerische Schaffen hat an sich mit einer solchen nichts gemein; aber das Verhältnis der Lebensverfassung des Künstlers zu seinem Werk hat hier doch eine sekundäre Beziehung zwischen Kunstwerk und Weltanschauung herbeigeführt. Die Kunst entfaltete sich zuerst unter der Einwirkung der Religion. Der religiöse Stoffkreis ist ihr nächster Gegenstand; Zwecke der religiösen Gemeinschaft machen in Architektur und Musik sich geltend: in diesem Zusammenhang hat die Kunst den Gehalt der Religiosität in die Äternität erhoben, in welcher die vergänglichen Dogmen verschwinden, und aus diesem Gehalt ist die innere Form der erhabenen Kunst hervorgegangen, wie das die religiöse Epik des Giotto in der Malerei, die große kirchliche Architektur und die Musik von Bach und Händel beweisen. Und das macht nun den geschichtlichen Gang des Verhältnisses der Kunst zu den Weltanschauungen aus, daß nach dieser religiösen Vertiefung der Kunst in ihr die Lebensverfassung der Künstler

zu freiem Ausdruck gekommen ist. Dies wird nicht im Hineinlegen einer Lebensanschauung in das Kunstwerk zu suchen sein, sondern in der inneren Form der künstlerischen Gebilde. Ein bemerkenswerter Versuch ist gemacht worden, dies an der Malerei nachzuweisen und die Wirkung der typischen Lebensverfassungen, aus denen die naturalistische, heroische und panentheistische Weltanschauung entspringt, an der Form malerischer Werke aufzuzeigen. Ein ähnliches Verhältnis könnte auch im musikalischen Schaffen dargetan werden. Und wenn nun geistesmächtige Künstler wie Michelangelo, Beethoven, Richard Wagner aus innerem Antrieb zur Ausbildung einer Weltanschauung fortschreiten, wird diese den Ausdruck ihrer Lebensverfassung in der künstlerischen Form verstärken.

Unter den Künsten hat nun aber die Dichtung ein besonderes Verhältnis zur Weltanschauung. Denn das Medium, in dem sie wirksam ist, die Sprache, ermöglicht ihr lyrischen Ausdruck und epische oder dramatische Darstellung von allem, was erblickt, gehört, erlebt werden kann. Ich versuche hier nicht, Wesen und Leistung der Dichtung auszusprechen. Indem sie ein Geschehnis aus dem Nexus der Willensbezüge herauslöst und seine Repräsentation in dieser Welt des Scheins zu einem Ausdruck der Natur des Lebens umbildet, befreit sie die Seele von der Last der Wirklichkeit und offenbart ihr zugleich deren Bedeutung. Indem sie dem durch Schicksal und eigne Lebensentscheidungen in die Schranken einer Lebensbestimmtheit eingeschlossenen Menschen die geheime Sehnsucht befriedigt, Lebensmöglichkeiten, die er nicht realisieren konnte, in der Phantasie durchzuführen, erweitert sie sein Selbst und den Horizont seiner Lebenserfahrungen. Sie öffnet ihm den Blick in eine höhere und stärkere Welt. In all diesem aber kommt das Grundverhältnis zum Ausdruck, auf dem die Poesie beruht: das Leben ist ihr Ausgangspunkt; Lebensbezüge zu Menschen, Dingen, Natur werden deren Kern für sie; so entstehen die universalen Lebensstimmungen in dem Bedürfnis, die aus den Lebensbezügen stammenden Erfahrungen zusammenzunehmen, und der Zusammenhang des in den einzelnen Lebensbezügen Erfahrenen ist das dichterische Bewußtsein von der Bedeutung des Lebens. Solche universale Lebensstimmungen liegen dem Hiob und den Psalmen, den Chören der attischen Tragödie, den Sonetten Dantes und Shakespeares, dem grandiosen Schlußteil der Göttlichen Komödie, der großen Lyrik von Goethe, Schiller und den Romantikern und dem Faust Goethes, den Nibelungen Wagners und dem Empedokles

Hölderlins zugrunde. Die Poesie will sonach nicht Wirklichkeit erkennen wie die Wissenschaft, sondern die Bedeutsamkeit des Geschehnisses, der Menschen und Dinge sehen lassen, die in den Lebensbezügen liegt; so konzentriert sich hier das Lebensrätsel in einem inneren Zusammenhang dieser Lebensbezüge, der aus Menschen, Schicksalen, Lebensumgebung gewoben ist. In jeder großen Epoche der Dichtung vollzieht sich von neuem in gesetzmäßigen Stufen der Fortgang von Glaube und Sitten um sie her, die aus der allgemeinen Lebenserfahrung von Gemeinschaften sich bilden, zu der Aufgabe, das Leben von neuem aus ihm selbst verständlich zu machen. Das war der Weg von Homer zu den attischen Tragikern, vom unselbständigen katholischen Glauben zu ritterlicher Lyrik und Epik und vom modernen Leben zu Schiller, Balzac, Ibsen. Diesem Fortgang entspricht die Aufeinanderfolge der dichterischen Formen, in der die Epik sich bildet, dann das Drama die höchste Konzentration vollzieht, welche den Zusammenhang der vom Leben geschaffenen Bezüge von Handlung, Charakter und Schicksal in einer Lebensauffassung erzeugt, und der Roman grenzenlose Fülle des Lebens ausbreitet und darin ein Bewußtsein von der Bedeutung des Lebens ausdrückt.

Wir folgern! Der Ausgang der Dichtung vom Leben führt sie direkt dazu, im Geschehnis eine Lebensanschauung auszusprechen. Diese Lebensanschauung entsteht dem Dichter aus der Natur des Lebens selbst, aufgefaßt von seiner eigenen Lebensverfassung aus. Sie entwickelt sich in der Geschichte der Dichtung, in der diese sich schrittweise ihrem Ziel nähert, das Leben aus ihm selber zu verstehen, indem sie die großen Eindrücke desselben in völliger Freiheit auf sich wirken läßt. Da wendet nun das Leben der Poesie immer neue Seiten zu. Dichtung zeigt nun die grenzenlosen Möglichkeiten, das Leben zu sehen, zu werten und schaffend fortzugestalten. Das Geschehnis wird so zum Symbol, aber nicht für einen Gedanken, sondern für einen im Leben geschauten Zusammenhang — geschaut von der Lebenserfahrung des Poeten aus. So sehen Stendhal und Balzac im Leben ein aus der Natur selbst absichtslos, in dunklem Trieb geschaffenes Gewebe von Illusionen, Leidenschaften, Schönheit und Verderben, in dem der starke Wille seiner selbst den Sieg behält; Goethe sieht in ihm eine gestaltende Kraft, welche die organischen Gebilde, die Entwicklung der Menschen, wie die Ordnungen der Gesellschaft in einem wertvollen Zusammenhang vereinigt; Corneille und Schiller sehen in ihm den Schau-

platz heroischen Handelns. Und einer jeden dieser Lebensverfassungen entspricht eine innere Form der Dichtung. Von da ist nur ein Schritt zu den großen Typen der Weltanschauung, und der Zusammenhang der Literatur mit den philosophischen Bewegungen führt einen Balzac, Goethe, Schiller zu dieser höchsten Vollendung des Lebensverständnisses. So bereiten Typen der dichterischen Weltanschauung die der Metaphysik vor, oder sie vermitteln deren Einfluß auf die ganze Gesellschaft.

3.

Die Typen der Weltanschauung in der Metaphysik

Alle Fäden laufen nun zusammen zu der Lehre von Struktur, Typen und Entwicklung der Weltanschauungen in der Metaphysik. Ich fasse die Verhältnisse zusammen, die hier entscheidend sind.

I.

Der ganze Vorgang der Entstehung und der Festigung der Weltanschauungen drängt zu der Forderung, sie zu allgemeingültigem Wissen zu erheben. Auch in den Dichtern von höchster Denkkraft scheinen die großen Eindrücke immer wieder dem Leben eine neue Beleuchtung mitzuteilen: der Zug nach Festigung führt über sie hinaus. Im Kern der Weltreligionen bleibt etwas Bizarres und Extremes, das aus den gesteigerten religiösen Erlebnissen, aus der in der priesterlichen Technik angelegten Fixierung der Seele auf das Unsichtbare stammt und der Vernunft unzugänglich ist. Die Orthodoxie versteift sich darauf, Mystik und Spiritualismus suchen es zurückzuübertragen in das Erleben, der Rationalismus will es begreifen und muß es zersetzen: so wird der Wille zur Herrschaft in den Weltreligionen, der sich auf die innere Erfahrung der Gläubigen, Tradition und Autorität gestützt hatte, abgelöst durch die Forderung der Vernunft, ihr gemäß die Weltanschauungen umzuformen und auf sie ihre Geltung zu gründen. Wenn die Weltanschauung so zu einem begrifflichen Zusammenhang erhoben, wenn dieser wissenschaftlich begründet wird, und er so mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftritt, so entsteht die Metaphysik. Die Geschichte erweist, daß überall, wo sie auftritt, die religiöse Entwicklung sie vorbereitet, daß die Dichtung sie beeinflußt und die Lebensverfassung der Nationen, deren Würdigung des Lebens und ihre Ideale auf sie

wirken. Der Wille zu allgemeingültigem Wissen gibt dieser neuen Form der Weltanschauung eine eigene Struktur.

Wer könnte sagen, an welchem Punkte das Erkenntnisstreben, das in allen Zweckzusammenhängen der Gesellschaft wirksam ist, Wissenschaft werde? Das mathematische und astronomische Wissen der Babylonier und Ägypter ist doch erst in den ionischen Kolonien von den praktischen Aufgaben und aus dem Zusammenhang mit dem Priestertum losgelöst und selbständig gemacht worden. Und wie nun die Forschung das Ganze der Welt zu ihrem Gegenstand machte, traten die werdende Philosophie und die entstehenden Wissenschaften in die engste Beziehung zu einander. Mathematik, Astronomie und Erdkunde wurden Mittel der Welterkenntnis. Das alte Problem der Auflösung des Lebensrätsels beschäftigte die Pythagoreer oder Herakleitos wie die Priester des Ostens. Und wenn die vordringende Macht der Naturwissenschaften das Problem der Naturerklärung zum Mittelpunkt der Philosophie in den Kolonien machte, so wurden im weiteren Verlauf der Philosophie alle im Welträtsel enthaltenen großen Fragen in den philosophischen Schulen diskutiert; eben auf die innere Beziehung von Wirklichkeitserkenntnis, Lebensrichtung und Willensleitung in den Einzelnen und der Gesellschaft, kurz auf die Ausbildung einer Weltanschauung waren sie alle gerichtet.

Die Struktur der Weltanschauungen in der Metaphysik war zunächst durch ihren Zusammenhang mit der Wissenschaft bestimmt. Das sinnliche Weltbild wurde umgeformt in das astronomische; die Welt des Gefühls und der Willenshandlungen wurde vergegenständlicht in Begriffen von Werten, Gütern, Zwecken und Regeln; die Forderung der begrifflichen Form und der Begründung führte die Erforscher des Welträtsels auf Logik und Erkenntnistheorie als erste Grundlagen; die Arbeit an der Lösung selbst drang von den bedingten und begrenzten Gegebenheiten vor zu einem allgemeinen Sein, einer ersten Ursache, einem höchsten Gut und einem letzten Zweck; die Metaphysik wurde System, und dieses ging durch die Bearbeitung ungenügender Vorstellungen und Begriffe, wie sie in Leben und Wissenschaft sich ausgebildet hatten, zu Hilfsbegriffen fort, die alle Erfahrungen überschritten.

Neben das Verhältnis der Metaphysik zur Wissenschaft trat nun weiter das zur weltlichen Kultur. Indem die Philosophie sich dem Geist jedes Zweckzusammenhangs in der Kultur hingibt, gewinnt sie aus ihr neue Kräfte und teilt ihr zugleich die Energie ihres Grund-

gedankens mit. Sie stellt den Wissenschaften ihre Verfahrungsweisen und ihren Erkenntniswert fest; die unmethodischen Lebenserfahrungen und die Literatur über sie werden zu einer allgemeinen Würdigung des Lebens ausgebildet; die Grundbegriffe des Rechts, wie sie aus der Praxis des Rechtsgeschäfts hervorgegangen sind, erhebt sie zu einheitlichem Zusammenhang; die Sätze über die Funktionen des Staates, die Formen der Verfassung und deren Abfolge, die aus der Technik des politischen Lebens entsprungen sind, setzt sie zu den höchsten Aufgaben der menschlichen Gesellschaft in Verhältnis; die Dogmen unternimmt sie zu beweisen, oder wo ihr dunkler Kern dem begrifflichen Denken unzugänglich ist, vollzieht sie an diesem ihr weltgeschichtliches Zerstörungswerk; Formen und Regeln der Kunstübung rationalisiert sie von einem Zweck der Kunst aus: überall will sie die Leitung der Gesellschaft durch das Denken durchsetzen.

Und nun das Letzte. Jedes dieser metaphysischen Systeme ist durch den Ort bedingt, den es in der Geschichte der Philosophie einnimmt; es ist von einer Lage der Probleme abhängig und von den Begriffen bestimmt, die aus ihr hervorgehen.

So entsteht die Struktur dieser metaphysischen Systeme — der logische Zusammenhang in ihnen und zugleich ihre vielfach bedingte Irregularität, das Repräsentative, das eine bestimmte Lage des wissenschaftlichen Denkens in bestimmten Systemen zum Ausdruck bringt, und zugleich das Singulare. Daher wird jedes große metaphysische System ein vielstrahliges Ganze, das jeden Teil des Lebens, dem es angehört, erleuchtet.

Ein einziges allgemeingültiges System der Metaphysik — das ist die Tendenz dieser ganzen großen Bewegung. Die aus den Tiefen des Lebens stammende Differenzierung der Metaphysik erscheint diesen Denkern als ein zufälliger und subjektiver Zusatz, der ausgeschieden werden muß. Die ungeheure Arbeit, die auf die Schöpfung eines einmütigen beweisbaren Begriffszusammenhangs gerichtet ist, in dem das Lebensrätsel dann methodisch aufgelöst wäre, gewinnt eine selbständige Bedeutung; in der Entwicklung zu diesem Ziel erhält jedes System durch die Lage der Begriffsarbeit seinen Ort. Und der Verlauf dieser Arbeit vollzieht sich in den Kulturländern Europas, zunächst in den Staaten des Mittelmeers, dann in den germanisch-romanischen Staaten seit der Renaissance — und zwar in einer oberen Schicht, die nur zeitweise bei dieser Arbeit von der unter ihr herrschenden Religiosität

beeinflußt wird und sich immer mehr solcher Einwirkung zu entziehen strebt.

2.

In diesem Zusammenhang treten nun Unterschiede an den Systemen auf, welche in dem rationalen Charakter der metaphysischen Arbeit gegründet sind. Die einen derselben bezeichnen Stadien in ihrer Entwicklung, wie der von Dogmatismus und Kritizismus. Andere Unterschiede gehen durch den ganzen Verlauf hindurch; sie entspringen aus dem Unternehmen der Metaphysik, das in Wirklichkeitsauffassung, Lebenswürdigung und Zwecksetzung Enthaltene in einem Zusammenhang darzustellen, und ihr Gegenstand sind die Möglichkeiten, solche Hauptprobleme aufzulösen. Faßt man die Begründungen der Metaphysik ins Auge, so treten uns hier die Gegensätze von Empirismus und Rationalismus, von Realismus und Idealismus entgegen. Die Bearbeitung der gegebenen Wirklichkeit wird von den entgegengesetzten Begriffen des Einen und Vielen, des Werdens und des Seins, der Kausalität und der Teleologie aus vollzogen, und dem entsprechen Unterschiede an den Systemen. Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen das Verhältnis des Weltgrundes zur Welt und der Seele zum Leib aufgefaßt wird, drücken sich in den Standpunkten des Deismus und des Pantheismus, Materialismus und Spiritualismus aus. Von den Problemen der praktischen Philosophie aus werden andere Unterschiede gemacht, unter denen ich den Eudämonismus und seine Fortbildung im Utilitarismus und die Doktrin von einer unbedingten Regel der moralischen Welt heraushebe. Alle diese Unterschiede haben ihre Stelle in den Einzelgebieten der Metaphysik, und sie bezeichnen Möglichkeiten, von entgegengesetzten Begriffen aus diese Gebiete dem rationalen Denken zu unterwerfen. Sie können alle im Zusammenhang solcher systematischen Arbeit als Hypothesen angesehen werden, durch welche der metaphysische Geist sich einem allgemeingültigen System annähert.

Und so sind schließlich die Versuche hervorgetreten, die metaphysischen Systeme unter diesem Gesichtspunkt zu klassifizieren. Von ihnen entspricht den in jenen Unterschieden vorherrschenden Entgegensetzungen der Begriffe in der Reflexion, welche in der Natur dieser metaphysischen Begriffsbildung selbst gegründet ist, am besten eine Zweiteilung der Systeme, mit dem Gegensatz des realistischen und des idealistischen Standpunktes oder einem ähnlichen.

Wem könnte die Bedeutung entgehen, welche die Begriffsarbeit der Philosophie auf den verschiedensten Gebieten geleistet hat? Sie bereitet die unabhängigen Wissenschaften vor; sie faßt sie zusammen. Ich habe hierüber früher ausführlich gesprochen. Aber das, was diese Leistungen der Metaphysik von der Arbeit der positiven Wissenschaften sondert, ist der Wille, den wissenschaftlichen Methoden, die für die Einzelgebiete des Wissens sich ausgebildet haben, den Zusammenhang des Universums und des Lebens selbst zu unterwerfen. Im Schluß auf das Unbedingte überschreiten sie die Grenzen der Verfahrungsweisen der Einzelwissenschaften.

3.

An diesem Punkte kann nun der Grundgedanke klar gemacht werden, von dem überhaupt mein Versuch einer Weltanschauungslehre ausgegangen ist, und der auch diese Arbeit bestimmt. Hinter die Richtung der Metaphysiker auf ein einheitliches allgemeingültiges System, hinter die von ihr bedingten Unterschiede, welche die Denker trennen, und schließlich die Zusammenfassung dieser Unterschiede in Klassifikationen führt uns das geschichtliche Bewußtsein zurück. Dieses macht den tatsächlich bestehenden Widerstreit der Systeme in der Gesamtverfassung derselben zu seinem Gegenstand. Es sieht diese Gesamtverfassungen in Zusammenhang mit dem Verlauf der Religionen und der Dichtung. Es zeigt, wie aller metaphysischen Begriffsarbeit nicht ein Schritt vorwärts zu einem einheitlichen System geglückt ist. So sieht man den Widerstreit der metaphysischen Systeme schließlich gegründet in dem Leben selbst, der Lebenserfahrung, den Stellungen zum Lebensproblem. In diesen Stellungen ist die Mannigfaltigkeit der Systeme und zugleich die Möglichkeit, in ihnen gewisse Typen zu unterscheiden, angelegt. Jeder dieser Typen befaßt Wirklichkeitserkenntnis, Lebenswürdigung und Zwecksetzung. Sie sind unabhängig von der Form der Antithese, in welcher von entgegengesetzten Standpunkten aus Grundprobleme aufgelöst werden.

Das Wesen dieser Typen tritt ganz deutlich hervor, wenn man auf die großen metaphysischen Genies blickt, welche die in ihnen wirksame persönliche Lebensverfassung in gültigkeitheischenden, begrifflichen Systemen ausgedrückt haben. Die typische Lebensverfassung derselben ist eins mit ihrem Charakter. Sie drückt sich in ihrer Lebensordnung aus. Sie erfüllt alle ihre Handlungen. Sie äußert sich in ihrem Stil. Und

wenn ihre Systeme selbstverständlich bedingt sind von der Lage der Begriffe, in der sie auftreten, so sind, historisch angesehen, ihre Begriffe doch nur Hilfsmittel für die Konstruktion und den Beweis ihrer Weltanschauung.

Spinoza beginnt seinen Traktat über den Weg zur vollkommenen Erkenntnis mit der Lebenserfahrung von der Nichtigkeit der Leiden und Freuden, der Furcht und Hoffnung des täglichen Lebens, er faßt den Entschluß, das wahre Gut aufzusuchen, das ewige Freude gewähre, und er löst dann in seiner Ethik diese Aufgabe durch die Aufhebung der Knechtschaft unter die Leidenschaften in der Erkenntnis Gottes, als des der Welt einwohnenden Grundes der vielen vergänglichen Dinge, und durch die aus dieser Erkenntnis folgende intellektuale unendliche Liebe zu ihm, kraft deren Gott, der unendliche, im beschränkten menschlichen Geiste sich selber liebt. Fichtes ganze Entwicklung ist der Ausdruck einer typischen Seelenverfassung — der moralischen Selbständigkeit der Person gegenüber der Natur und dem ganzen Weltlauf, und so ist sein letztes Wort, mit dem die große Willenshandlung dieses stürmischen Lebens abbricht, das Ideal des heroischen Menschen, in dem die höchste Leistung der menschlichen Natur, die in der Geschichte, als dem Schauplatz des moralischen Lebens vollbracht wird, verbunden ist mit der überirdischen Ordnung der Dinge. Und die unermeßliche geschichtliche Wirkung des Epikur, der intellektuell so weit hinter den größten Denkern zurückstand, liegt in der reinen Klarheit, mit der er eine typische Seelenverfassung zum Ausdruck gebracht hat. Sie liegt in der gelassenen heiteren Unterordnung des Menschen unter den gesetzlichen Zusammenhang der Natur und in dem sinnenfreudigen und doch bedachten Genuß ihrer Gaben.

So verstanden ist jede echte Weltanschauung eine Intuition, die aus dem Darinnensein im Leben selbst entsteht. Die frühen Aufzeichnungen Hegels, die aus der Berührung seiner religiös-metaphysischen Erfahrungen mit der Auslegung urchristlicher Dokumente entstanden, sind ein Beispiel solcher Intuitionen. Dieses Darinnensein im Leben vollzieht sich in den Stellungnahmen zu ihm, in den Lebensbezügen. Das ist auch der tiefe Sinn des verwegenen Wortes, daß der Dichter der wahre Mensch sei. So schließen sich nun solchen Stellungnahmen gewisse Seiten der Welt auf. Ich wage nicht, hier weiterzugehn. Wir kennen das Bildungsgesetz nicht, nach welchem aus dem Leben die Differenzierung der metaphysischen Systeme hervorgeht. Wenn wir

uns der Auffassung der Weltanschauungstypen nähern wollen, so müssen wir uns an die Geschichte wenden. Und das Wesentliche, was Geschichte hier zu lehren hat, ist doch das Erfassen des Zusammenhangs von Leben und Metaphysik, das Sichhineinversetzen in Leben als Mittelpunkt dieser Systeme, das Bewußtsein der großen durch die Geschichte hindurchgehenden Zusammenhänge von Systemen, in denen ein typisches Verhalten besteht — mögen sie dann abgegrenzt und eingeteilt werden, wie man will. Das Tiefersehen vom Leben aus, ein den großen Intentionen der Metaphysik Nachgehen ist das, worum es sich handelt.

Dies ist nun auch der Sinn, in welchem ich eine Unterscheidung von drei Haupttypen vorlege. Es gibt kein anderes Hilfsmittel für eine solche Einteilung als die historische Vergleichung. Ihr Ausgangspunkt ist, daß jeder metaphysische Kopf dem Lebensrätsel gegenüber von einem bestimmten Punkte aus gleichsam dessen Knäuel aufwickelt; dieser Punkt ist durch seine Stellung zum Leben bedingt, und von ihm aus formiert sich die singulare Struktur seines Systems. Wir können die Systeme nur zu Gruppen ordnen nach dem Verhältnis von Abhängigkeit, Verwandtschaft, gegenseitiger Anziehung oder Abstoßung. Hier aber macht sich eine Schwierigkeit geltend, der alle geschichtliche Vergleichung unterliegt. Sie muß in einer Anticipation einen Maßstab anlegen für ihre Auswahl der Züge in dem, was sie vergleicht, und dieser Maßstab bestimmt dann das weitere Verfahren. So hat das, was ich hier vorlege, einen ganz provisorischen Charakter. Das Kernhafte darin kann allein die Intuition sein, die aus langer Beschäftigung mit den metaphysischen Systemen hervorgegangen ist. Schon die Fassung derselben in eine geschichtliche Formel kann nur subjektiven Charakter haben. Ob man dann anders logisch arrangiert, indem man etwa die beiden Formen des Idealismus zusammennimmt oder den objektiven Idealismus mit dem Naturalismus vereinigt — diese und ähnliche Möglichkeiten stelle ich jedem frei. Diese Typenunterscheidung soll ja nur dienen, tiefer in die Geschichte zu sehen und zwar vom Leben aus.

III.

DER NATURALISMUS

1.

DER Mensch findet sich bestimmt von der Natur. Sie umfaßt seinen eigenen Körper so gut als die Außenwelt. Und gerade die Zuständlichkeit des eigenen Körpers, die mächtigen animalischen Triebe, welche denselben durchwalten, bestimmen sein Lebensgefühl. So alt als die Menschheit selber ist eine Ansicht und Behandlung des Lebens, welche dessen Kreislauf in der Befriedigung der animalischen Triebe und der Dienstbarkeit unter die Außenwelt, aus der sie ihre Nahrung saugen, erfüllt. Im Hunger, im Geschlechtstrieb, im Altern und im Sterben sieht der Mensch sich den dämonischen Mächten des Naturlebens untertan. Er ist Natur. Herakleitos und der Apostel Paulus bezeichnen in ähnlichen Worten voll Verachtung dies als die Lebensauffassung der sinnlichen Masse. Sie ist permanent, es gab keine Zeit, in der sie nicht einen Teil der Menschen regiert hätte. Selbst in den Zeiten der straffsten Herrschaft einer östlichen Priesterschaft bestand diese Lebensphilosophie des sinnlichen Menschen, und auch während der Katholizismus jede theoretische Äußerung dieses Standpunktes unterdrückte, ist sehr viel von den „Epikureern" die Rede; was in philosophischen Lehrsätzen nicht ausgesprochen werden durfte, erklang in den Liedern der Provenzalen, in manchem deutschen höfischen Gedicht, in den französischen und deutschen Tristanepen. Und wie Platon das Genußleben der Junker und Geldmänner und ihre Genußlehre schildert, ganz so tritt es uns dann wieder als die Lebensphilosophie der Weltleute im 18. Jahrhundert entgegen. Zur Befriedigung der Animalität tritt ein Moment hinzu, in welchem der Mensch am meisten von seinem Milieu abhängig ist: Freude an Rang und Ehre. Überall liegt dieser Weltauffassung dasselbe Verhalten zugrunde — die Unterordnung des Willens unter das animalische den Körper durchwaltende Triebleben und unter dessen Beziehungen zu der äußeren Welt: das Denken und die von ihm geleitete Zwecktätigkeit sind hier in der Dienstbarkeit dieser Animalität, sie gehen darin auf, ihr Befriedigung zu schaffen.

Diese Lebensverfassung findet zunächst ihren Ausdruck in einem beträchtlichen Teil der Literatur aller Völker. Zuweilen als ungebrochene Kraft der Animalität, häufiger im Kampf mit der religiösen Welt-

anschauung. Ihr Streitruf ist die Emanzipation des Fleisches. In diesem Gegensatz gegen die notwendige, jedoch furchtbare Disziplinierung der Menschheit durch die Religiosität liegt das geschichtliche, relative Recht dieser Reaktion einer immer neu gebornen und sich betätigenden Bejahung des natürlichen Lebens. Wenn diese Lebensverfassung Philosophie wird, so entsteht der Naturalismus. Dieser behauptet theoretisch, was in ihr Leben ist: der Prozeß der Natur ist die einzige und die ganze Wirklichkeit; außer ihm besteht nichts; das geistige Leben ist nur formal als Bewußtsein nach den in diesem enthaltenen Eigenschaften von der physischen Natur unterschieden, und diese inhaltlich leere Bestimmtheit des Bewußtseins geht aus der physischen Wirklichkeit nach Naturkausalität hervor.

Die Struktur des Naturalismus ist von Demokritos zu Hobbes und von ihm bis zum ‚System der Natur' gleichmäßig: Sensualismus als Erkenntnistheorie, Materialismus als Metaphysik und ein zweiseitiges praktisches Verhalten — der Wille zum Genuß und die Aussöhnung mit dem übermächtigen und fremden Weltlauf durch die Unterwerfung unter denselben in der Betrachtung.

Das philosophische Recht des Naturalismus liegt in zwei Grundeigenschaften der physischen Welt. Wie überwiegend sind doch innerhalb der in unserer Erfahrung gegebenen Wirklichkeit Ausdehnung und Kraft der physischen Massen! Sie umfassen als ein Unermeßliches und kontinuierlich sich Erstreckendes die spärlichen geistigen Erscheinungen: so angesehen erscheinen diese wie Interpolationen in dem großen Texte der physischen Ordnung. Daher der natürliche Mensch bei theoretischer Betrachtung solcher Verhältnisse sich dieser Ordnung gänzlich unterworfen finden muß. Und zugleich ist die Natur der ursprüngliche Sitz aller Erkenntnis von Gleichförmigkeiten. Schon die Erfahrungen des täglichen Lebens lehren, diese Gleichförmigkeiten festzustellen und mit denselben zu rechnen, und die positiven Wissenschaften der physischen Welt nähern sich durch das Studium dieser Gleichförmigkeiten der Erkenntnis des gesetzlichen Zusammenhangs derselben: so verwirklichen sie ein Ideal der Erkenntnis, welches den auf Erleben und Verstehen gegründeten Geisteswissenschaften unerreichbar ist.

Nun aber treiben die in diesem Standpunkte enthaltenen Schwierigkeiten in ruheloser Dialektik den Naturalismus zu immer neuen Fassungen seiner Stellung zu Welt und Leben. Die Materie, von welcher er ausgeht, ist Erscheinung des Bewußtseins; so verfällt er dem Zirkel:

aus demjenigen, was nur als Phänomen für das Bewußtsein gegeben ist, dieses selber ableiten zu wollen. Es ist ferner unmöglich, aus der Bewegung, welche als Phänomen des Bewußtseins gegeben ist, die Empfindung und das Denken abzuleiten. Die Unvergleichbarkeit dieser beiden Tatsachen führt, nachdem das Problem vom antiken Materialismus bis zum ‚System der Natur' in den verschiedensten Versuchen sich als unlösbar erwiesen, zu der positivistischen Korrelativität des Physischen und des Geistigen. Auch diese ist starken Bedenken unterworfen. Und endlich erweist sich die Moral des ursprünglichen Naturalismus als unzureichend, die Entwicklung der Gesellschaft begreiflich zu machen.

2.

Ich beginne mit der erkenntnistheoretischen Seite des Naturalismus. Er hat seine erkenntnistheoretische Grundlage an dem Sensualismus. Unter Sensualismus verstehe ich die Zurückführung des Erkenntnisvorgangs oder seiner Leistungen auf die äußere sinnliche Erfahrung und der Wert- und Zweckbestimmungen auf den in der sinnlichen Lust und Unlust enthaltenen Wertmaßstab. So ist der Sensualismus der direkte philosophische Ausdruck der naturalistischen Seelenverfassung. Daher ist hier im Ansatz bereits das psychogenetische Problem des Naturalismus gegeben, aus einzelnen Eindrücken die Einheit des Seelenlebens als eine unitas compositionis abzuleiten. Der Sensualist leugnet weder die Tatsache der inneren Erfahrung noch die der denkenden Verknüpfung des Gegebenen, aber er findet in der physischen Ordnung die Grundlage für jede Erkenntnis von dem gesetzlichen Zusammenhang des Wirklichen, und die Eigenschaften des Denkens werden ihm selbstverständlich oder vermittelst einer Theorie zu einem Teil des sinnlichen Erfahrens.

Die erste Theorie des Sensualismus ist von Protagoras geschaffen worden. Die universelle Vernunftkraft, die im menschlichen Denken wirksam ist, war in der Metaphysik vor ihm noch nicht von den physischen Eigenschaften des Menschen, von dem Atmungsprozeß und den eindringenden körperlich aufgefaßten Sinnesbildern, getrennt. Protagoras lehrte nun, daß im Zusammenwirken von zwei Bewegungen, einer äußeren und einer im Menschen verlaufenden organischen, die Wahrnehmung entsteht, und wie ihm nun Wahrnehmung und Denken ungetrennt waren, leitete er aus den so entstehenden Wahrnehmungen das ganze Seelenleben ab; auch Lust, Unlust und Antrieb erklärte er aus dem Zusammenwirken der

beiden Bewegungen. Er war also zweifellos Sensualist. Und er bereits entdeckte von diesem Standpunkte aus die in demselben gelegenen phänomenalistischen und relativistischen Konsequenzen. Die Relativitätslehre des Protagoras findet jede Erkenntnis, Wertsetzung oder Zweckbestimmung durch das schlechthin Empirische der menschlichen Organisation bestimmt; sie schließt also eine Vergleichbarkeit dieser Leistungen mit den äußeren Vorgängen, auf welche sie sich beziehen, aus. So haben Erkenntnis, Wertbestimmung und Zwecksetzung nur eine relative Gültigkeit, nämlich in der Korrelation auf diese Organisation. Das Bindeglied zwischen dem Subjekt und seinem Gegenstand in der Annahme einer allgemeinen gleichen Vernunft, die im Universum wirkt und so als Gleiches das Gleiche erkennt, ist hier aufgehoben. Die sinnliche Organisation zeigt im Reich des Animalischen, das bis zum Menschen reicht, die verschiedensten Formen, und von jeder aus muß eine ganz verschiedene Welt entstehen. Die bloß empirische Tatsächlichkeit der sinnlichen Organisation, die Gebundenheit alles Denkens an sie und die Einordnung dieser Organisation in den physischen Zusammenhang bilden die Grundlage aller Relativitätslehren des gesamten Altertums.

Wie ist von solchen Voraussetzungen aus Erfahrung und Erfahrungswissenschaft möglich? Das war nun das nächste Problem. Mathematik, Astronomie, Erdkunde, Biologie wuchsen beständig, und die sensualistische Skepsis mußte deren Möglichkeit begreiflich machen. Schon die Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades enthielt in sich die Tendenz, einen positivistischen Ausgleich zwischen den sensualistischen Voraussetzungen und den Erfahrungswissenschaften herzustellen. Die Gültigkeit der Erkenntnis wird in seiner Skepsis aus den dem griechischen Geiste so gemäßen Relationen von Abbilden eines objektiv Äußeren durch Vorstellungen hinüberverlegt in die innere Übereinstimmung der Wahrnehmungen untereinander und mit den Begriffen zu einem widerspruchlosen Zusammenhang. Im Ideal einer höchsten erreichbaren Wahrscheinlichkeit, in der Unterscheidung der Stufen derselben war ein Standpunkt gewonnen, von welchem aus gleichzeitig die Metaphysik bekämpft und dem Erfahrungswissen ein wenn auch bescheidenes Maß von Geltung gesichert werden konnte.

Aber erst als die große Epoche der Begründung der mathematischen Naturwissenschaft im siebzehnten Jahrhundert eine Ordnung der Natur nach Gesetzen erkannt hatte, trat der Sensualismus in seine letzte

entscheidende Periode. Die Naturwissenschaft hatte sich nun als unangreifbares Erfahrungswissen konstituiert, und der Sensualismus mußte diese Tatsache anerkennen, sich zu ihr in Verhältnis setzen und die skeptischen Folgerungen der früheren Zeit überwinden. Dies war die große Leistung von David Hume. Er hat selbst seine Philosophie als die Fortsetzung der akademischen Skepsis angesehen. Und in der Tat kehren bei ihm die Hauptzüge dieser Skepsis wieder — die bloß empirische Tatsächlichkeit unserer sinnlichen Organisation und des mit ihr zusammenhängenden Denkens; hieraus folgend die Aufhebung jedes Verhältnisses von Abbildung zwischen dem auffassenden Geiste und der objektiven Welt, sonach Verlegung der Welterkenntnis in die bloße innere Übereinstimmung der Wahrnehmungen untereinander und mit den Begriffen. Aber diese Sätze erlangen durch seine Analyse die fruchtbarste Fortentwicklung: aus den Regelmäßigkeiten des Geschehens erwachsen Eingewöhnungen zu bestimmten Verbindungen: in der diesen einwohnenden Assoziativkraft liegt der ausschließliche Grund für die Begriffe von Substanz und Kausalität. So entstehen Folgerungen, welche die Grundlagen des Positivismus bilden sollten. Der inhaltliche Zusammenhang der Welt vermittelst der Bänder von Substanz und Kausalität wird zum sekundären Effekt der animalischen Tatsachen von Eingewöhnung und Assoziation; die Erfahrungswissenschaft wird auf die Gleichförmigkeiten von Koexistenz und Sukzession der Erscheinungen unter Ausscheidung jedes Wissens von inneren Beziehungen, von Wesen, Substanz oder Kausalität eingeschränkt; solche Gleichförmigkeiten bilden genau so den Gegenstand unseres Wissens von geistigen als von den physischen Tatsachen: alle Teile der Welt sind zu einer Gesetzmäßigkeit verknüpft.

Der innerste Geist des Systems von David Hume ist Sensualismus; aber seine großen Ergebnisse haben sich in der positivistischen Erkenntnistheorie von D'Alembert ab losgelöst von den metaphysischen Voraussetzungen: der Positivismus wurde eine Methode, und der Naturalismus selber machte diesem phänomenalistischen Standpunkte gegenüber in Feuerbach, Moleschott, Büchner die „Sonnenklarheit des Sinnlichen", machte schon in Comte den Zusammenhang der physischen Tatsachen untereinander und die Abhängigkeit der psychischen von ihnen, wie die neue Gehirnphysiologie sie lehrte, geltend.

3.

Die Metaphysik des Naturalismus erhielt im Zeitalter nach Protagoras ihre mechanistische Grundlage. Mechanische Erklärung ist an und für sich ein positiv-wissenschaftliches Verfahren, sonach mit ganz verschiedenen Weltansichten verträglich: erst wenn nichts als Mechanismus in der Wirklichkeit anerkannt wird, wenn Begriffe, welche für das Naturerkennen nur Hilfsmittel seines Verfahrens sind, als Entitäten behandelt werden, entsteht die mechanistische Metaphysik. Die Ursachen der Bewegungen werden nun in die einzelnen stofflichen Elemente des Universums verlegt, und auf diese Elemente werden nach irgendeiner Methode die geistigen Tatsachen zurückgeführt. Aus der Natur wird jene ganze Innerlichkeit ausgeschieden, welche Religion, Mythos und Dichtung in sie verlegt hatten: sie ist nun seelenlos geworden, nirgend setzt einheitlicher Zusammenhang ihrer technischen Interpretation Grenzen. Dieser Standpunkt gestattet erst, dem Naturalismus eine strenge wissenschaftliche Form zu geben. Sein Problem wird jetzt, aus der mechanischen Anordnung körperlicher Teile nach Gesetzen die geistige Welt abzuleiten.

Eine unermeßliche Literatur unternahm, diese Aufgabe zu lösen. Ihre Höhepunkte bilden das epikureische System und seine glänzende Darstellung durch Lucretius, das düster gewaltige System von Hobbes, welches folgerichtig die ganze geistige Welt unter dem Gesichtspunkt des Lebensdrangs auffaßte, aus dem dann der Kampf der Individuen, der Stände und der Staaten um die Macht hervorgeht, im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts das System der Natur, welches das Geheimnis der Ungläubigsten und Genußsüchtigsten aller Zeiten in seinen leblosen Formeln aussprach, und endlich die fanatische materialistische Doktrin von Feuerbach, Büchner, Moleschott und ihren Genossen.

Die Macht dieser Theorien lag in ihrem Aufbau auf dem Boden der äußeren räumlichen, sinnfälligen Wirklichkeit, die dem exakten naturwissenschaftlichen Denken zugänglich ist. Sie enthielten nirgend einen dunklen Rest unfaßlicher Kräfte. Es war da kein Winkel, in dem ein selbständig Geistiges oder Transzendentes sich verbergen konnte. Alles war rational und natürlich. Denn der Kampf gegen die Mächte der Religiosität und einer spiritualistischen Metaphysik mit ihren Dunkelheiten ist die Seele dieser materialistischen Metaphysik. Und darin lag ihr geschichtliches Recht, daß sie das Bündnis der Kirche mit der Gewaltherrschaft in der Gesellschaft überwinden wollte.

In einer solchen Ordnung der Dinge ist für die Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Wertes und des Zwecks kein Raum. Werte und Zwecke sind hier blind erzeugte Produkte des Naturlaufs, welche nur für den Menschen ein besonderes Interesse haben, weil er sich selbst durch sein Innenleben Mittelpunkt der Welt ist und nach seinen Gefühlen, Strebungen und Zielen alles bemißt.

4.

Das Lebensideal des Naturalismus mußte ein doppeltes sein nach seinem zwiefachen Verhältnis zum Naturlauf. Der Mensch ist Sklave des Naturlaufs durch seine Leidenschaft — ein listiger rechnender Sklave, und er steht doch über demselben durch die Macht des Denkens.

Schon das Altertum entwickelte beide Seiten des naturalistischen Ideals. Der Sensualismus des Protagoras enthielt schon die Bedingungen für den Hedonismus des Aristippos. Denn in den Berührungen der sinnlichen Organisation mit der Außenwelt entstehen nach ihm wie die Sinneswahrnehmungen so auch die sinnlichen Gefühle und Begehrungen, und diese können nicht die objektiven Werte, die in der Wirklichkeit enthalten sind, ausdrücken, sondern nur das Verhältnis, in welchem das Subjekt mit seinem Gefühlsleben zu ihnen steht. Aristippos folgerte hieraus, daß in der Lust als der in unserer sinnlichen Organisation stattfindenden besten Bewegung ausschließlich Maßstab und Ziel des richtigen Handelns enthalten sei. In dem physischen Zusammenhang unserer Animalität mit der äußeren Natur, wie er in den sinnlichen Bewegungen sich kund gibt, muß der inhaltliche Maßstab und das Ziel der Lebenskunst aufgesucht werden. Die sokratische Besonnenheit wird hier zum souveränen Spiel des formalen, mit den Lustwerten rechnenden Denkens, welches sich über die Konventionen, ja über die objektiven Ordnungen des Lebens erhebt. Aber im optischen Auffassen und ästhetischen Genießen, das eine so große Rolle im griechischen Geiste spielte, gab es ein anderes Ideal, und auch dieses lag im Gesichtskreis jener naturalistischen Metaphysik, wie sie Demokritos, Epikuros und Lukretius vertreten haben. Die Erfahrungen des Lebensdranges führten demselben entgegen. Es ist die Gemütsstille, welche in dem entsteht, welcher den unverbrüchlich festen, überdauernden Zusammenhang des Universums in sich aufnimmt. In dem Lehrgedicht des Lukretius fand diese Seelenverfassung ihren Ausdruck. Er erlebte in sich die befreiende Macht der großen kosmischen, astronomischen und geographischen

Weltansicht, welche die griechische Wissenschaft geschaffen hatte. Das unermeßliche Universum, seine ewigen Gesetze, die Entstehung der Weltsysteme, die Geschichte der Erde, die sich mit Pflanzen und Tieren bedeckt und schließlich den Menschen hervorbringt: diese Konzeption ließ ihn die politischen Intriguen und die armseligen Götterpuppen seines Volkes tief unter sich gewahren. Ja das Einzelleben selber, mit seinem Durst nach Genuß und Macht, das Ringen der Einzelexistenzen auf dem römischen Welttheater schrumpfte unter diesem kosmischen Gesichtspunkt zusammen: „Fromm ist, wer gefaßten Geistes auf das Weltall blickt."

Schon im Altertum hatte die Erfahrung, die der nach Sinnenglück verlangende Mensch im Weltlauf macht, die Starrheit der Lehre von der sinnlichen Lust als dem Ziel des Lebens gelöst. Die dauernde geistige Lust war neben der sinnlichen zur Geltung gelangt. Und die entscheidende Aufgabe, aus den Elementen der sinnlichen Lust- und Unlustgefühle die Kultur in ihrem Reichtum und ihrer Größe abzuleiten, hatte schon damals die epikureische Schule vermittels der Annahme des Fortschritts der Entwicklung aufzulösen unternommen. Aber erst die moderne Zeit brachte wissenschaftlich gültige Hilfsmittel für die naturalistische Erklärung der geistigen Entwicklung. Solche waren das Verständnis des geistigen Lebens aus seinem Milieu, die Ableitung des wirtschaftlichen Lebens aus den Interessen des Individuums, die der höheren Kultur aus dem ökonomischen Fortschritt, und die Evolutionstheorie, welche die Summierung minimaler Änderungen unermeßliche Zeiträume hindurch den intellektuellen und moralischen Eigenschaften der Menschen zugrunde zu legen gestattete. Das naturalistische Ideal, wie es nach Verlauf einer langen Kulturentwicklung Ludwig Feuerbach verkündigte, der freie Mensch, der in Gott, Unsterblichkeit und der unsichtbaren Ordnung der Dinge die Phantome seiner Wünsche erkennt, hat einen mächtigen Einfluß auf die politischen Ideen, die Literatur und die Dichtung geübt.

IV.

DER IDEALISMUS DER FREIHEIT

ICH gehe wieder von der Tatsache der Verwandtschaft zwischen einer großen Anzahl von Systemen aus, die, als in einer Lebensverfassung, einer Stellung zur Welt gegründet, die Entscheidung der im Lebensrätsel enthaltenen Probleme in einer bestimmten Richtung in sich schließt und so diese Systeme zu einem zweiten Typus der Weltanschauung verbindet.

1.

Der Idealismus der Freiheit ist die Schöpfung des athenischen Geistes. Die formende, gestaltende, souveräne Energie in diesem wird in Anaxagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles zum Prinzip des Weltverständnisses. Cicero hat nachdrücklich seine Übereinstimmung, sein Gefühl von Verwandtschaft mit Sokrates und allem Sokratischen der griechischen Folgezeit ausgesprochen. Und hervorragende christliche Apologeten und Väter finden sich sowohl mit dem sokratischen Geist als mit der römischen Philosophie in bewußtem Verhältnis von Übereinstimmung. Die schottische Schule beruht dann weiter ganz auf der Denkrichtung Ciceros und ist sich zugleich ihrer Gemeinschaft mit jenen älteren christlichen Schriftstellern bewußt. Und eben ein solches Bewußtsein von Verwandtschaft verknüpft mit diesen früheren Schriftstellern Kant und Jakobi, Maine de Biran und die ihm verwandten französischen Philosophen bis auf Bergson.

Dieses Bewußtsein von Verwandtschaft ist begleitet von einer scharfen Polemik der Vertreter dieser Richtung gegen das naturalistische System. Das Bewußtsein gänzlicher Verschiedenheit vom Naturalismus in Lebensauffassung, Weltanschauung und Ideal durchdringt bis in die Fingerspitzen jeden dieser Denker und die tiefsten am mächtigsten. Aber auch der Gegensatz zum Pantheismus wurde von diesem Idealismus der Persönlichkeit immer deutlicher zum Bewußtsein gebracht. Wenn sich von der religiösen Personifikation der Gottheit und dem persönlichen Verkehr mit ihr der ältere griechische Pantheismus gesondert hatte, so stellte sich dann Sokrates wieder diesem Pantheismus gegenüber, und die herrschende römische Philosophie betonte ihre Verwandtschaft mit Sokrates. Auch die ältere christliche Philosophie

weiß sich mit den Vertretern des Idealismus der Freiheit und der Personalität sowohl im Gegensatz gegen den Naturalismus als gegen den Pantheismus eins. Und dieselbe Stellung tritt in dem Kampfe der späteren christlichen Philosophie gegen den objektiven Idealismus des Ibn Roschd wieder hervor. Sie macht sich dann in der Renaissancezeit geltend in dem Kampfe des Giordano Bruno gegen jede Art von christlicher Philosophie und dieser gegen den neuen Pantheismus Brunos. Und von dieser Zeit ab setzt sie sich fort in dem Streit zwischen Spinoza und jeder Lehre von Personalität oder Freiheit, zwischen Leibniz und mehreren Verteidigern der Freiheitslehre, schließlich dann in den Kämpfen zwischen Kant, Fichte, Jakobi, Fries und Herbart einerseits, andererseits Schelling, Hegel und Schleiermacher. Alle großen philosophischen Kämpfe der letzten Jahrhunderte empfangen ihren leidenschaftlichen Charakter aus der Verbindung, in welcher die von einem Probleme ausstrahlenden Gegensätze mit den verschiedenen Weltanschauungen stehen. Der Streit von Bayle gegen Spinoza hat das Bedürfnis von Schulterfreiheit gegenüber dem Determinismus zu seiner Wurzel. Der Streit Voltaires gegen Leibniz ist der einer vom Menschen ausgehenden praktischen Bewußtseinsstellung, welche sonach zunächst auch die Freiheit aufrecht zu erhalten strebt, gegen die kontemplative in der Anschauung des Universums gegründete Metaphysik. Rousseau stellt dann eine Philosophie der Personalität und der Freiheit mit ungeheurem Erfolge den verschiedensten Formen von Naturalismus oder Monismus gegenüber. Die Diskussion zwischen Jakobi und Schelling betrifft die Hauptprobleme, die zwischen dem objektiven Idealismus und der Philosophie der Personalität schweben, und kein leidenschaftlicherer Streit als dieser ist jemals geführt worden. So empfängt auch die Polemik von Herbart gegen die monistische Philosophie ihre Heftigkeit aus dem Gefühl, daß die großen Wahrheiten des theistischen Systems von diesem Monismus in Frage gestellt würden, während sich doch derselbe zugleich zum Verteidiger der christlichen Weltansicht aufwarf, die in ihren tiefsten Wurzeln theistisch ist. Und die Bitterkeit, mit welcher Fries und Apelt den Kampf gegen die monistische Spekulation führen, ist gleichmäßig bedingt von dem Haß gegen die Entstellung der Erfahrungswissenschaften der Natur durch Schelling und Hegel und gegen die Auflösung des christlichen Theismus unter der Hülle von Verteidigung des Christentums.

2.

Diesem Bewußtsein von Zusammengehörigkeit und von Gegensatz, welches die Vertreter des Idealismus der Freiheit untereinander verbindet und von dem objektiven Idealismus wie von dem Naturalismus absondert, entspricht die tatsächliche Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Systemen dieses Typus. Und zwar besteht das Band, welches Weltanschauung, Methode und Metaphysik in diesen Systemen zusammenhält, darin: das Verhalten, welches sich jeder Gegebenheit mit souveräner Selbstherrlichkeit gegenübersetzt, enthält in sich die Unabhängigkeit des Geistigen von all diesen Gegebenheiten; der Geist weiß sein Wesen als von jeder physischen Kausalität verschieden. Mit tiefem ethischen Blick hat Fichte den Zusammenhang zwischen dem persönlichen Charakter einer Gruppe von Denkern und dem Idealismus der Freiheit im Gegensatz zu jedem Natursystem gesehen. Diese freie Selbstmacht findet sich dann zugleich in dem Verhältnis zu anderen Personen gebunden: nicht physisch, sondern in sittlicher Norm und Verpflichtung; so entsteht der Begriff eines Personenreiches, in welchem die Individuen, nach Normen und doch innerlich frei, verbunden sind. Nun ist weiter mit diesen Prämissen jederzeit die Beziehung der freien, innerlich durch das Gesetz gebundenen, verantwortlichen Individuen und des Personenreiches zu einer absoluten persönlichen und freien Ursache verknüpft. Von der Lebensverfassung aus ist dies darin gegründet, daß die spontane und freie Lebendigkeit sich als Kraft findet, welche andere Personen nach deren Freiheit bestimmt, zugleich aber erlebt, wie in ihr selbst andere Personen eine Kraft geworden sind, von der sie ihrer eigenen Spontaneität entsprechend bestimmt wird. So wird diese lebendige willentliche Art von Bestimmen und Bestimmtwerden zum Schema des Weltzusammenhanges überhaupt: sie wird gleichsam in den Weltzusammenhang selber projiziert: sie wird in jedem Verhältnis wiedergefunden, in welchem das Subjekt des systematischen Denkens sich findet, bis zu dem umfassendsten. Und so wird nun die Gottheit losgelöst von dem Zusammenhang physischer Kausalität und als ein ihr gegenüber Herrschendes begriffen — eine Projektion der zwecksetzenden Vernunft, welche den Gegebenheiten gegenüber selbstmächtig ist. Diesen Begriff der Gottheit haben Anaxagoras und Aristoteles durch das Verhältnis der Gottheit zur Materie philosophisch bestimmt und genau ausgedrückt. In dem christlichen Begriff der Schöpfung aus Nichts, aus dem Nichtseienden, erhält diese

personale Gottesidee ihre radikalste metaphysische Fassung; denn dieselbe drückt die Transzendenz der Gottheit dem Kausalgesetz gegenüber aus, das in der natürlichen Welt nach der Regel des ex nihilo nihil fit regiert. Und in Kant wird dann diese Transzendenz Gottes für das Welterkennen, das nach dem Satze vom Grunde seine Wahrheiten verknüpft, kritisch gerechtfertigt: Gott ist nur da für den Willen, der ihn kraft seiner Freiheit fordert.

3.

So entsteht die Struktur, welche in diesem Typus der Weltanschauung allen Systemen gemeinsam ist. Erkenntnistheoretisch wird sich dieser Typus, sobald er sich seiner Voraussetzung nach philosophischer Methode bewußt wird, auf die Tatsachen des Bewußtseins begründen. In der Metaphysik durchläuft diese Weltanschauung verschiedene Formen. Sie tritt in der attischen Philosophie zuerst auf als Konzeption der bildenden Vernunft, welche die Materie zur Welt gestaltet. Die große Entdeckung des vom Naturzusammenhang unabhängigen begrifflichen Denkens und moralischen Wollens und seines Zusammenhangs mit einer geistigen Ordnung ist in Platon der Ausgangspunkt dieser Konzeption und bleibt auch in Aristoteles die Grundlage. Vorbereitet vom römischen Willensbegriff und der römischen Anschauung eines regimentalen Verhaltens Gottes zur Welt bildet sich im Christentum die zweite Konzeption: die Schöpfungslehre. Sie wird aus den im willentlichen Verhalten erfahrenen Beziehungen eine transzendente Welt aufbauen. Die eigenen Gottesbegriffe des christlichen Bewußtseins sind das Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern, der Umgang mit Gott, die Vorsehung, als das Symbol regimentalen Waltens über der Welt, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit. Ein langer Weg ist dann durchlaufen worden von da bis zu der höchsten Läuterung dieses Gottesbewußtseins in der deutschen Transzendentalphilosophie. In schlanker heroischer Größe baut hier der Idealismus der Freiheit, wie es an Schiller am vollkommensten gesehen wird, die übersinnliche Welt auf, welche allein für den Willen da ist, weil sie von seinem Ideal des unendlichen Strebens aus gesetzt wird.

4.

Diese Weltanschauung besitzt in den Tatsachen des Bewußtseins eine allgemeingültige Grundlage. Sie ist als das metaphysische Bewußt-

sein des heroischen Menschen unzerstörbar: in jeder großen handelnden Natur wird sie sich erneuern.

Aber sie vermag ihr Prinzip nicht wissenschaftlich allgemeingültig zu definieren und zu begründen. So beginnt auch hier wieder eine ruhelose Dialektik ihr Werk, welche von Möglichkeit zu Möglichkeit vorwärts geht, unfähig doch, zu einer Auflösung ihres Problemes zu gelangen. Der in Familie, Recht und Staat zweckbewußt wirksame Wille wurde von dem römischen Denken in Lebensbegriffen entwickelt, und diese wurden schließlich auf angeborene Anlagen für die Lebensführung zurückgeführt. So ruhte die Sicherheit der Lebensführung auf einem Unzugänglichen und Unbeweisbaren. In einem Zirkel wurde die Regelhaftigkeit der Lebensordnungen auf nativistische Voraussetzungen gegründet, welche doch selber nur aus den Ordnungen des Lebens, aus der Übereinstimmung der Völker erwiesen werden konnten. So begründete die römische Lebensphilosophie ihren Idealismus der Persönlichkeit. Das christliche Bewußtsein bestimmte darauf als Prinzip dieses Standpunktes die Transzendenz des Geistes, seine Unabhängigkeit von allen natürlichen Ordnungen. Aber diese ist doch nur ein symbolischer Ausdruck für die Erfahrungen des Willens in der Aufopferung, in der Überschreitung des natürlichen Nexus der Motivation durch die Hingabe des Lebens, für die Kraft, der Verwirklichung einer übersinnlichen Ordnung zu leben. Das Ideal des Heiligen ist sich selber Beweis, vermag aber durch keine Formel zu logischem Bewußtsein erhoben zu werden. Kant und die Transzendentalphilosophie unternahmen dann, diesen idealen Willen zu bestimmen und allgemeingültig zu begründen. Ein Unbedingtes als höchste Norm und höchster Wert wurde dem Weltlauf gegenüber geltend gemacht. Der Versuch mißlang. Aber in dem französischen Idealismus der Person, von Maine de Biran ab bis auf Bergson, in der idealistischen Form des Pragmatismus, wie sie in James und verwandten Denkern auftrat, und in der großen transzendentalphilosophischen Strömung in Deutschland erneuerte er sich. Seine Macht ist unzerstörbar, und nur seine Formen und Beweise wechseln. Diese Macht beruht auf einer Lebensverfassung, welche vom handelnden Menschen ausgeht und für die Zwecksetzung eine feste Regel fordert.

Schiller ist der Dichter dieses Idealismus der Freiheit, wie Carlyle sein Prophet und Historiker ist:

Tief erniedrigt zu des Feigen Knechte,
Ging in ewigem Gefechte

Einst Alcid des Lebens schwere Bahn,
Rang mit Hydern und umarmt' den Leuen,
Stürzte sich, die Freunde zu befreien,
Lebend in des Totenschiffers Kahn.
Alle Plagen, alle Erdenlasten
Wälzt der unversöhnten Göttin List
Auf die will'gen Schultern des Verhaßten —
Bis sein Lauf geendigt ist —

Bis der Gott, des Irdischen entkleidet,
Flammend sich vom Menschen scheidet
Und des Äthers leichte Lüfte trinkt.
Froh des neuen ungewohnten Schwebens,
Fließt er aufwärts, und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt.

V.

DER OBJEKTIVE IDEALISMUS

In einer zusammenhängenden Masse breiten sich Systeme aus, welche von den zwei geschilderten Typen abweichen. Sie bilden die eigentliche Hauptmasse aller Metaphysik, erstrecken sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch, und ihre enge Verbindung mit verwandten großen Phänomenen des Glaubens und der Kunst weist zurück auf eine Weltanschauung, welche durch die Religionen, das künstlerische Auffassen und das metaphysische Denken hindurchgeht.

1.

Ich bestimme den Umfang, in welchem dieser Typus innerhalb der Metaphysik auftritt. Gerade die zentrale Masse der philosophischen Systeme kann weder dem Naturalismus noch dem Idealismus der Freiheit zugewiesen werden. Xenophanes, Herakleitos und Parmenides und alles was sie umgibt, das stoische System, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Schleiermacher: alle diese Systeme zeigen einen ausgesprochen gemeinsamen Typus, welcher von den beiden anderen, die wir dargestellt haben, gänzlich abweicht.

Sie sind durch Verhältnisse der Abhängigkeit und das bestimmteste Bewußtsein von Verwandtschaft miteinander verbunden. Die Stoa war sich der Abhängigkeit von Herakleitos bewußt; Giordano Bruno hat die stoischen Grundbegriffe in weitem Umfang benutzt; Spinoza ist bedingt von der Stoa und dem philosophischen Gedankenkreis, dessen Mittelpunkt Giordano Bruno war. In Leibniz erhält gegenüber dem starren Monismus des Spinoza die große Bewußtseinsstellung der Renaissance ihren vollkommensten Ausdruck. Nach der Auflösung der substanzialen Formen steht in der Renaissance keine Realität mehr zwischen dem göttlichen Zusammenhang und den Einzeldingen; die Welt ist die Explikation Gottes; er hat sich in ihr in die grenzenlose Mannigfaltigkeit auseinandergelegt: jedes Einzelding spiegelt an seinem Ort das Universum. Das ist auch die Bewußtseinsstellung von Leibniz; wenn seine Abhängigkeit von der Begriffslage der Zeit ihn die Gottheit als ein Individuum auffassen läßt, seine Abhängigkeit von deren theologischer Kultur ihn verführt hat, Beziehungen zu der Theologie in den

Vordergrund zu stellen: der Panentheismus bleibt seine Grundanschauung, und die Auffassung des Universums als eines singularen Ganzen, in welchem jeder Teil durch den ideellen Bedeutungszusammenhang des Ganzen bestimmt ist — das ist der neue große Gedanke seines Systems. Es ist ganz bestimmt von der Frage nach dem Sinn, nach der Bedeutung der Welt. Sein nächster Geistesverwandter ist Shaftesbury; er ist sowohl von der Stoa als von Giordano Bruno beeinflußt. Die großen objektiven Idealisten Deutschlands aber leben in der Machtsphäre von Leibniz, sie sind von Shaftesbury vermittels der deutschen dichterischen Bewegung, insbesondere durch die Mittelglieder von Goethe und Herder, bedingt, und ihre Abhängigkeit von Spinoza, teils direkt, teils mittelbar durch die vorhergehende literarische Bewegung, ist erwiesen und kann in noch weiterem Umfang aufgezeigt werden. So bilden diese Systeme einen ebenso fest in sich geschlossenen historischen Zusammenhang, als die des Naturalismus und des Idealismus der Freiheit.

Auch haben sie ihren Gegensatz zu den beiden anderen Typen der Weltanschauung jederzeit auf das entschiedenste ausgesprochen. Wie hart urteilt Herakleitos über den Materialismus der Menge! In wie schneidendem Gegensatz steht die Stoa zu dem epikureischen Sensualismus! Zugleich aber ist sie sich als Erneuerung des Hylozoismus ihrer Sonderung von Platon und Aristoteles bewußt. Giordano Bruno hat dann den Kampf gegen jede Form christlicher Weltansicht und christlichen Lebensideals mit einer Leidenschaftlichkeit ohnegleichen geführt. Diese selbe Leidenschaftlichkeit bricht zwischen den Schlußketten Spinozas in jenen Zusätzen freien Styles hervor, welche wohl ursprünglich selbständig abgefaßt waren, als Ergüsse seiner Lebensstimmung. Manifeste und Pamphlete werden von Schelling und Hegel gegen den Idealismus der Freiheit, insbesondere gegen Kant, Fichte und Jakobi, als die Reflexionsphilosophen, gerichtet. Und vom Schelten Schopenhauers abgesehen ist Schleiermachers Kritik der Sittenlehre im Grunde eine einzige große Streitschrift gegen die sensualistische Sittenlehre und gegen die dualistische beschränkende Ethik von Kant und Fichte zugunsten des objektiven Idealismus.

Geht nun das vergleichende Verfahren diesen Indizien nach, so erkennt dasselbe die Verwandtschaft der so aufeinander bezogenen Glieder dieser Gruppe und eine ihnen gemeinsame Struktur, durch welche sie zum Typus einer Weltanschauung vereinigt sind. Der Zusammen-

hang von Sätzen, welcher die Struktur dieses Typus ausmacht, umschließt eine erkenntnistheoretisch-methodische Stellung des Bewußtseins, eine metaphysische Formel, welche verschiedene Möglichkeiten metaphysischer Systembildung enthält, und ein Prinzip der Gestaltung des Lebens.

2.

Die erkenntnistheoretisch-methodische Stellung des Bewußtseins dem Welträtsel gegenüber war in der ersten der drei Weltanschauungen der Fortgang von der Erkenntnis der Gleichförmigkeiten in der physischen Welt zu Generalisationen, welche auch die geistigen Tatsachen dieser äußeren mechanischen Gesetzmäßigkeit unterzuordnen ermöglichten. Der Idealismus der Freiheit dagegen fand den festen Punkt für eine allgemeingültige Auflösung des Welträtsels in den Tatsachen des Bewußtseins; er forderte den Bestand und die Feststellbarkeit von nicht weiter auflösbaren allgemeinen Bestimmungen des Bewußtseins, welche mit spontaner Kraft die Gestaltung des Lebens und der Weltanschauung am Stoff der äußeren Wirklichkeit hervorbringen. Von beiden ist der dritte Typus des erkenntnistheoretisch-methodischen Verhaltens gänzlich unterschieden. Er kann gleichmäßig an Herakleitos wie an der Stoa, an Giordano Bruno wie an Spinoza und an Shaftesbury, an Schelling, Hegel, Schopenhauer und Schleiermacher fesgestellt werden. Denn er gründet sich auf die Lebensverfassung dieser Denker. Wir nennen ein Verhalten kontemplativ, beschaulich, ästhetisch oder künstlerisch, wenn das Subjekt in ihm gleichsam ausruht von der Arbeit des naturwissenschaftlichen Erkennens und des Handelns, das im Zusammenhang unsrer Bedürfnisse, der so entstehenden Zwecke und deren äußeren Verwirklichung verläuft. In diesem kontemplativen Verhalten erweitert sich unser Gefühlsleben, in welchem Lebensreichtum, Wert und Glück des Daseins zunächst persönlich erfahren werden, zu einer Art von universeller Sympathie. Kraft solcher Erweiterung unsres Selbst in der universellen Sympathie erfüllen und beleben wir die ganze Wirklichkeit durch die Werte, die wir fühlen, das Wirken, in dem wir uns ausleben, die höchsten Ideen des Schönen, des Guten und des Wahren. Die Stimmungen, welche die Wirklichkeit in uns hervorruft, finden wir in ihr wieder. Und in dem Grade, in welchem wir unser eigenes Lebensgefühl zum Mitgefühl mit dem Weltganzen erweitern und unsere Verwandtschaft mit allen Erscheinungen des Wirklichen

erfahren: steigert sich die Freude am Leben und wächst das Bewußtsein der eigenen Kraft. Das ist die Seelenverfassung, in welcher das Individuum sich eins fühlt mit dem göttlichen Zusammenhang der Dinge und so jedem anderen Glied dieses Zusammenhanges verwandt. Niemand hat diese Seelenverfassung schöner als Goethe ausgedrückt. Er preist das Glück, die Natur „zu fühlen, zu genießen". „Nicht kalt staunenden Besuch erlaubst du nur, vergönnest mir in ihre tiefe Brust, wie in den Busen eines Freunds zu schaun." „Du führst die Reihe der Lebendigen an mir vorbei und lehrst mich meine Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen."

Diese Gemütsverfassung findet die Auflösung aller Dissonanzen des Lebens in einer universellen Harmonie aller Dinge. Das tragische Gefühl der Widersprüche des Daseins, die pessimistische Stimmung, der Humor, der realistisch die Begrenztheit und drückende Enge der Erscheinungen erfaßt, aber in deren Tiefe die siegreiche Idealität des Wirklichen findet, sind nur Stufen, welche zu dem Gewahren eines universalen Daseins- und Wertzusammenhanges aufwärts führen.

Die Form des Auffassens ist in diesem objektiven Idealismus überall dieselbe. Nicht Zusammenordnung der Fälle zu Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit, sondern Zusammenschauen der Teile in einem Ganzen, Erhebung von Lebenszusammenhang in Weltzusammenhang.

Der erste von den Denkern dieses Typus, welcher über sein philosophisches Verfahren nachdachte, war nach unserer Kenntnis Herakleitos. Er hat tiefsinnig das kontemplative Verhalten zum Bewußtsein erhoben und dessen Gegensatz gegenüber dem personifizierenden Denken des Glaubens, der sinnlichen Wahrnehmung, die er in ihrer Isolierung geringschätzt, und der wissenschaftlichen Weltkunde gegenüber zum Ausdruck gebracht. Der Philosoph macht zum Gegenstand seines Nachdenkens das, was ihn nahe, beständig, tagtäglich umgibt, woran er also überall dasselbe wiederfindet. Dabei sein bei dem, was uns geschieht: hierdurch wird genial die tiefe Besonnenheit geschildert, in welcher die der Menge selbstverständlichen Phänomene des Weltlaufs dem wahren Philosophen zum Gegenstande der Verwunderung und des Sinnens werden. Vermöge dieses kontemplativen Verhaltens erfaßte Herakleitos den Weltlauf als überall dasselbe — beständigen Fluß und Korruptibilität aller Dinge und in ihm an jedem Punkte gedankenmäßige Ordnung. So löst sich ihm das tragische Gefühl des rastlosen Fortrückens der Zeit, in welcher Gegenwart immer ist und

nicht mehr ist, in dem Bewußtsein der mitten in solcher Flucht permanenten Regelhaftigkeit des Universums.

In der Stoa herrscht die nämliche Anschauung des Universums als eines Ganzen, zu welchem die Einzeldinge sich als Teile verhalten, und in welchem sie durch eine einheitliche Kraft zusammengehalten werden. Sie hat das Verhältnis der Unterordnung von Tatsachen unter abstrakte begriffliche Einheiten, das in Platon und Aristoteles regierte, aufgegeben, und an die Stelle der logischen Relation des Besonderen zum Allgemeinen tritt in ihrem System das organische Verhältnis eines Ganzen zu seinen Gliedern: sonach jene Form des Auffassens, welche Kant tiefsinnig als Anschauung der immanenten Teleologie des Organischen mit der ästhetischen Anschauungsform in nächste Beziehung gebracht hat.

Und nachdem die scholastische Syllogistik und Weltsystematik, welche die substantialen Formen zur Begründung einer transzendenten Welt im Dienst der christlichen Theologie verwandt hatte, dahingeschwunden waren, erhoben sich dieselben Kategorien der Weltanschauung in der Übergangsepoche des Mittelalters zur neueren Zeit: das Ganze und seine Teile, die Individualität dieser Teile bis in die kleinsten derselben. Schon in Nikolaus von Cusa tritt jene feinste ästhetische Konzeption des Universums auf, nach welcher das Einzelding als eine Kontraktion des Ganzen an seiner Stelle das Universum abspiegelt. Spinoza ist der Repräsentant dieser Lehre vom Einen Universum, und auch die Weltanschauung von Leibniz ist trotz seines in seiner Monadologie begründeten und mit seiner theologischen Tendenz zusammenhängenden Gottesbegriffs aus dieser Seelenverfassung hervorgegangen. Das volle erkenntnistheoretische Bewußtsein dieses kontemplativen Verhaltens erhebt sich in Schelling, Schopenhauer und Schleiermacher. Die intellektuale Anschauung Schellings, das willensfreie kontemplative ästhetische Verhalten Schopenhauers, in welchem das Subjekt nicht mehr am Leitfaden des Satzes vom Grunde den Relationen der Dinge untereinander nachgeht, sondern an den Erscheinungen das Wesenhafte heraushebt, endlich die Religion der Reden Schleiermachers als Anschauung und Gefühl des Universums: in diesen verschiedenen Formen werden nur die verschiedenen Seiten desselben Verhaltens ausgedrückt, wie es diesem Typus der Weltanschauung eigen ist.

3.

Aus diesem Verhalten ergibt sich die gemeinsame metaphysische Formel dieser ganzen Klasse von Systemen. Alle Erscheinungen des Universums sind zweiseitig; von der einen Seite angesehen, in der äußeren Wahrnehmung, sind sie als sinnliche Gegenstände gegeben und stehen als solche in einem physischen Konnex, dagegen tragen sie, gleichsam von innen aufgefaßt, einen Lebenszusammenhang in sich, welcher in dem unsers eigenen Inneren erlebbar wird. So kann dieses Prinzip auch als Verwandtschaft aller Teile des Universums mit dem göttlichen Grunde und untereinander ausgedrückt werden. Es korrespondiert der Seelenverfassung einer universellen Sympathie, welche am Wirklichen, räumlich Erscheinenden überall die Gegenwart der Gottheit erfährt. Dies Bewußtsein von Verwandtschaft ist der gemeinsame metaphysische Grundzug in der Religiosität der Inder, Griechen und Germanen, und in der Metaphysik entspringt aus ihm die Immanenz aller Dinge als der Teile eines Ganzen in einem einheitlichen Weltgrund und aller Werte in einem Bedeutungszusammenhang, der den Sinn der Welt ausmacht. Kontemplation, Intuition, die in ihrem Leben das des Ganzen nachlebt, wie sie dies ihr Leben auch deuten mag, erfahren in den äußerlich gegebenen Erscheinungen einen innerlichen lebendigen, göttlichen Zusammenhang. Endlich entspringt aus demselben Verhalten als Regel die deterministische Auffassung; denn das Einzelne findet sich hier vom Ganzen bestimmt, und der Zusammenhang der Erscheinungen wird als innere Determination aufgefaßt, welche Bestimmungen ihm auch sonst zukommen mögen.

4.

Was in dieser Formel des objektiven Idealismus näher als Beschaffenheit des Weltzusammenhangs enthalten sei, das sprechen Religiosität, Dichtung und Metaphysik gleicherweise nur symbolisch aus. Es ist schlechterdings unerkennbar. Die Metaphysik sondert nur einzelne Seiten aus der Lebendigkeit des Subjektes, aus dem Lebenszusammenhang der Person aus und projiziert sie als Weltzusammenhang in die Unermeßlichkeit. Hier entspringt eine neue ruhelose Dialektik, welche von System zu System vorwärtstreibt, bis nach Erschöpfung aller Möglichkeiten die Unauflösbarkeit des Problemes erkannt ist.

Ist dieser Weltgrund Vernunft oder Wille? Bestimmen wir ihn als Denken, so bedarf er doch eines Willens, damit etwas entstehe. Faßt man

ihn als Wille, so setzt er zweckbestimmendes Denken voraus. Wille und Denken lassen sich aber nicht eines auf das andere reduzieren. Das logische Denken des Weltgrundes endigt hier, und es bleibt nur die Spiegelung der Lebendigkeit in demselben durch die Mystik übrig. Denkt man den Weltgrund persönlich, so fordert diese Metapher, daß er durch konkrete Bestimmungen beschränkt sei. Wendet man die Idee des Unendlichen auf ihn an, dann schwinden wieder alle Bestimmungen desselben, und das Unergründliche, Unfaßliche, die Dunkelheit der Mystik bleibt auch hier allein übrig. Ist er bewußt, so fällt er unter den Gegensatz von Subjekt und Objekt, vom Unbewußten aber können wir uns nicht faßlich machen, wie es Bewußtsein als ein Höheres aus sich hervorzubringen vermöge; wiederum stehen wir vor einem Unbegreiflichen. Wir können nicht denken, wie aus der Welteinheit ein Vieles werden kann, aus dem Ewigen ein Veränderliches: logisch ist das unfaßbar. Das Verhältnis von Sein und Denken, Ausdehnung und Gedanke wird durch das Zauberwort der Identität nicht faßlicher. So bleibt auch von diesen metaphysischen Systemen nur eine Seelenverfassung und eine Weltanschauung zurück. Goethe hat dieser Weltanschauung den höchsten Ausdruck gegeben:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

DAS LEBEN UND DIE WELTANSCHAUUNG VON B. GROETHUYSEN

WARUM müssen wir immer wieder nach der Welt fragen? Warum können wir uns nicht genügen lassen an dem, was um uns ist, an der Mannigfaltigkeit der wechselnden Erscheinungen des Lebens? Warum begnugen wir uns nicht, das Schöne in alledem zu erleben, dieses alles einzuordnen in einen Lebenszusammenhang, den höchsten Grad der Lebensaktivität zu erreichen? Warum dieses Streben, die Beschränkung, die durch das Leben selbst gesetzt ist, aufzuheben, um das zu suchen, was jenseits der Grenzen des Lebens ist? Nur aus dem Leben selbst kann dieses stammen, was über das Leben selbst hinausstrebt; es muß irgendwie in der Natur, in der Beschaffenheit dieses Lebens liegen, in den Lebensbedingungen selbst fundiert sein, angelegt sein in dem Verhältnis des Lebens zu dem Anderen, was wir die Welt nennen.

Jedes Einzelleben stellt sich als eine Einheit dar. Die Mannigfaltigkeit, die Fülle der Geschehnisse, der Begebenheiten, die der Einzelne erlebt, werden zu einer Lebenseinheit; alles schließt sich zusammen zu einem Leben, reiht sich ein in einen Lebenszusammenhang. Jedes erhält seine bestimmte Stellung innerhalb der Gliederung des Lebens; das eine gehört dahin, das andere dorthin innerhalb des Lebensgebildes; alles ordnet sich, distanziert sich zueinander, gruppiert sich immer wieder in einer bestimmten Art und Weise innerhalb des einzelnen Lebens.

Jedes Einzelne erhält seine Bedeutung im Leben. Jeder Mensch, jeder Gegenstand erhält sein Lebensgepräge, wird zu einem Moment in einer Lebenslage. Alles hat einen lebendigen Charakter innerhalb des Lebens, eine bestimmte Lebensfärbung gewissermaßen. Es sind nicht einfach Menschen, die mir begegnen; es sind Freunde, Nachbarn, Bekannte, Fremde. Jener Mensch, von dem ich jetzt spreche, ist nicht eine Objektivität „Mensch"; sondern es ist dieser Mensch, und das eben bedeutet, daß er eine bestimmte Beziehung zu meinem Leben hat, es ist die „haecceitas" die besondere Bedeutung innerhalb einer Lebenslage, die ihm diesen lebendigen Charakter verleiht. Und ebenso ist es mit den Dingen, die mich umgeben. Was uns im Leben begegnet, immer ist es aufgefaßt nach seiner Lebensbeziehung, immer ist es nur verständlich durch seinen Lebenscharakter. Die Bedeutung ist es,

welche die Menschen und Dinge erst zu Lebensinhalten werden läßt. Sie ist es, die das Einzelne erst zu etwas Erlebtem macht.

Diese verschiedenen Lebensinhalte, die Bedeutungseinheiten innerhalb des Lebenszusammenhanges stehen wieder in bestimmten Beziehungen zueinander. Das eine steht im Vordergrund, das andere rückt in den Hintergrund; das ist Hauptsache und dieses ist Nebensache. Alles hat seine Betonung, ist verschieden beleuchtet gewissermaßen; jedes steht in gewissen Proportionsverhältnissen zu dem anderen; das eine nimmt einen großen Raum im Leben ein; es erhält diesen Charakter von Eindringlichkeit und Nähe; es ist ein essentieller Bestandteil des Lebens selbst, so und so viel anderes zentriert in dieses Eine. Dieses Andere ist nur miterlebt, unselbständig in sich selbst, empfängt seinen besonderen Lebenscharakter, seine Existenz innerhalb des Lebenszusammenhangs von diesem Einen; es hat den Charakter des Undifferenzierten, Allgemeinen gegenüber diesem Besonderen, Einzigen, des Vorübergehenden gegenüber einem Ständigen. Alles dieses konstituiert das, was man die Bedeutsamkeit im Leben nennen könnte, das Moment, das das Einzelne in ein Lebenssystem, in eine Lebensordnung eingliedert.

Auf Grund dieser Lebensgliederung entwickeln sich bestimmte Stellungnahmen zu den einzelnen Inhalten, zu den einzelnen Bedeutungsgegebenheiten. Sie erhalten ihren Wert, werden bejaht oder abgelehnt. Wir wehren uns gegen die Macht, die Eindringlichkeit eines einzelnen Lebensinhalts; wir wehren uns gegen die besondere Stellung, die er in unserem Leben eingenommen hat, wir können die Proportion, in der er zu anderen Lebensinhalten steht, nicht anerkennen, in unserem Werturteil nicht bejahen; er drängt sich uns auf, wir können dies nicht hinnehmen, wir lehnen uns dagegen auf; es ist nicht wirklich „mein", was sich da in mein Leben eingedrängt hat, ein Fremdes und kein Eigenes. Oder ich akzeptiere es; es ist wirklich das, was eine zentrale Stellung in meinem Leben hat, was über allem anderen steht, ein Einziges, ein Besonderes in meinem Leben.

Und weiter: Deutend und formend verhalten wir uns demgegenüber, was uns im Leben wurde. Was wir erlebten, suchen wir zu verstehen und fortzubilden, zu vollenden in neuen Erlebnissen. Fragend stehen wir dem Vergangenen gegenüber und streben nach seiner Erfüllung in einem Zukünftigen. Die Mannigfaltigkeit dessen, was wir erleben, erhält bestimmte Richtungen, das eine wird aus dem anderen, eines dient dem

anderen. Das Leben gestaltet sich, das Einzelne erhält seinen Sinn durch das Ganze. Die Stellung dieses Einzelnen in seiner Bedeutsamkeit entsprach nicht dem Ganzen, es hatte nicht die richtige, nicht die sinngemäße Stellung innerhalb des Lebenszusammenhanges. Das ist mir geworden: ein Mensch, dem ich begegnet bin, ein Gedanke, der mir kam. Was aber ist der Sinn von dem, was mir geworden ist, was diese Rolle jetzt in meinem Leben spielt? Das ist jetzt mein, ich kann es nicht aus meinem Leben wegstreichen, aber was kann es mir sein innerhalb des Gesamtverlaufs meines Lebens? Ich kann es noch nicht verstehen, noch nicht seinem Sinne nach das erfassen, was mir geworden ist. Was mein ist, ich muß es mir erst aneignen, dadurch, daß es seine Wertstellung erhält innerhalb eines sinnvollen Lebensganzen.

Es sind Stufen der Aneignung, die wir unterscheiden, wenn wir von Bedeutung, Bedeutsamkeit, Wert und Sinn sprechen, Formen der Zugehörigkeit zum Leben. Es handelt sich einmal um Begebenheiten, um die Ereignisse, die in den Wirkungszusammenhang des Lebens eintreten, das Leben, das sich abspielt, zum anderen handelt es sich um das Eingreifen in dieses, um die Formung der Gegebenheiten. Einmal geschieht dieses alles in mir, füllt mein Leben aus, drängt sich ein, ordnet sich, verdrängt anderes, steht da als Lebensgegebenheit; zum anderen ergreifen wir Besitz von dem, was uns geworden ist. Einmal lassen wir uns bestimmen von all dem Einzelnen, nehmen dieses alles auf, geben uns hin an das, was uns wird. Wir suchen nach Neuem, lassen es auf uns einwirken, verlieren uns an das, was uns geworden ist. Wir erfahren es in seiner Lebensbedeutung; es wird zu etwas Bedeutsamem in unserem Leben. Und dann wiederum finden wir uns wieder in den Wertungen, in der Sinngebung, in der Lebensgestaltung.

Das, was wir uns angeeignet haben durch unser Leben, konstituiert ein Festes im Einzelleben. Es bleibt das, was unser ist, ein Altes in jedem Moment gegenüber dem Neuen, ein Bekanntes gegenüber dem Unbekannten. Der Einzelne ist den Geschehnissen gegenüber so eingestellt, daß die Grundlage seines Lebens selbst bestehen bleibt. Er ist dieser bestimmte Mensch, ist sich selbst ein Mensch unter Menschen, einer unter vielen, steht in Beziehungen zu bestimmten Menschen, gehört einer bestimmten sozialen Sphäre an. Das, was er um sich sieht, ist ihm ein Bekanntes, ein Vertrautes, er kennt die Namen dafür, weiß, wo er das Einzelne unterbringt. Er erkennt es wieder an bestimmten

Kennzeichen; er kann bestimmen, wo er ist, nach dem, was ihn umgibt, hat bestimmte Anhaltspunkte, um den Zeitmoment zu fixieren, in dem er jetzt lebt. Dieses alles ist ihm aus dem Leben selbst verständlich; es ist das eigentlich Selbstverständliche für den Menschen, das, wonach er nicht frägt. Dieses alles hat ja bestimmte Beziehungen zu seinem Leben erhalten, ist charakterisiert durch bestimmte Lebensbedeutungen, es ordnet sich kraft seiner eigenen Lebensregelung. Es ist sein tägliches Leben, das absolut Gewisse, das, woran er nicht zweifeln kann.

Was aber rechfertigt diese Überzeugung, diese Sicherheit dem Leben gegenüber? Sie rechtfertigt sich selbst dadurch, daß wir uns zurecht finden in alledem, was uns umgibt, uns selbst nicht verlieren, hierhin und dorthin gehen können, ohne uns zu irren, uns inmitten von alledem bewegen, in alledem leben und wirken, daß wir zusammen sind mit anderen Menschen, uns der eine auf den anderen verlassen. Damit diese Lebensgewißheit sich erhalte, ist es notwendig, daß wir ständig vertraut werden und vertraut bleiben mit dem, was um uns ist, heimisch sind in alledem, daß wir mit einem Wort im Leben drin stehen. Es ist die Lebensaktion, die diese Festigkeit aufrecht erhält, das Viele und Mannigfaltige zusammenhält, ein Ständiges bildet, das sich gegenüber dem Wechsel behauptet. Weil wir immer wieder hingehen zu dem Einzelnen, uns annähern an die Dinge, sie wieder erkennen, weil wir uns einleben in die Umgebung, uns einfügen in die soziale Ordnung, innerhalb der Lebensgemeinschaft selbst wirken, bleibt dieses alles etwas Sicheres. In der Lebensaktivität, in dem Fortschreiten liegt die Bestätigung, die Rechtfertigung unseres Lebensbildes, liegt das, was allem diesem den Charakter von Lebensgewißheit gibt.

Eine weitere Voraussetzung dafur, daß sich dieses im Leben erhalte, liegt darin, daß wir ständig das ablehnen, was sich nicht einreiht in diesen Lebenszusammenhang, ständig uns nur an Bestimmtes, an einzelnes halten. Wir heben aus der Masse nur immer einzelnes in einer bestimmten Lebensbedeutung heraus, erleben dieses nur von einer bestimmten Bedeutungsseite. Wir vergessen vieles und halten weniges fest. Ständig begrenzen wir den Ausblick durch bestimmte Ziele, die wir uns setzen. Wir beachten das Eine und beachten das Andere nicht, lassen das Vergangene ruhen, kümmern uns um das nicht, worüber es keinen Sinn hat, weiter nachzudenken, vernachlässigen

eines, um ein anderes zu gestalten. Ständig sondern wir das, was nur möglich ist, von dem, was sich verwirklichen läßt. Immer wieder ist es eine Einschränkung unserer Phantasie, eine Sonderung des Realen von dem Imaginativen, durch die sich dieses Ständige im Leben erhält.

Auf diesem festen Untergrund heben sich die Einzelheiten des Lebens in verschiedenen Wirklichkeitsgraden ab. Es ist ein Einzelnes zunächst, was in den Vordergrund rückt, ein Präsentes, ein Aktuelles, der Moment. Durch die Eindringlichkeit, durch die Fülle, durch die Nähe erhält es seine Lebendigkeit. Die Unmittelbarkeit der Lebensbeziehung gibt ihm seinen Wirklichkeitsgrad. Es hebt sich ab von dem Hintergrund dessen, was nur einen geringeren Realitätsgrad hat, infolge der besonderen Stellung, die es innerhalb einer bestimmten Lebenslage erhält. Die Anteilnahme, die ich ihm entgegenbringe, verleiht ihm diesen Charakter von Lebenswirklichkeit. Die differente Bedeutung, die es in einer Lebenslage erhält, sondert es aus dieser unübersehbaren Masse alles Einzelnen, belebt es, verleiht ihm Gestalt. Durch diese Anteilnahme, durch die Lebensaktion selbst, wird alles zu etwas Lebendigem. Der Ort, an dem ich jetzt weile, ist kein willkürlicher Ausschnitt aus einem unbegrenzten Raum, er ist die Stätte, in dem dieses oder jenes jetzt sich in meinem Leben abspielt. Diese Stunde jetzt ist nicht willkürlich herausgegriffen aus dem kontinuierlichen Zeitverlauf. Sie ist der Anfang, die Fortsetzung, der Abschluß dieser oder jener Lebensbetätigung; sie hat ihre Stellung innerhalb des Fortschreitens, des Weitergehens im Leben. Das, was ich tue, die Hemmungen, die ich erfahre, machen sie zu einer Stunde meines Lebens. Und neben dem, was jetzt in seiner zentralen Bedeutung dasteht, ist das Andere in geringeren Wirklichkeitsgraden, das von fern nur Gesehene, das nur Miterlebte.

Das alles wechselt, verändert sich in dem Lebensverlauf; das Präsente wird zu einem halb Vergessenen, das Wirklich zu einem Unwirklich. Neues tritt in den Lebenszusammenhang, verdrängt ein Altes, wird selbst wieder verdrängt, klingt an, um wieder zu verklingen. Wir können das alles nicht festhalten, die Fülle des Erlebten nicht fassen. Wir können nicht verweilen bei dem Momente, wir werden fortgezogen zu dem Anderen, zu dem Neuen. Es spielt sich das alles ab und zieht vorüber. Doch das alles hat nichts Verwirrendes, solange dieses Mannigfaltige, dieses Hin und Her durch die Lebens-

aktion selbst zusammengehalten und geregelt wird, so lange das Feste im Lebenszusammenhang bestehen bleibt. In all der Fülle der Geschehnisse, in dem Fluktuieren des Lebens bleiben wir sicher und gewiß unserer selbst und der Dinge, solange wir in lebendiger Gemeinschaft verbleiben mit alledem, was uns umgibt, dieses alles immer wieder durch die unmittelbare Beziehung zum Leben seinen Sinn und seine Bedeutung erhält.

Die metaphysische Selbstbesinnung hebt diese Sicherheit der Lebensattitude auf. Die Gewißheit, in der wir leben, hält nicht stand, wenn wir über das Leben selbst nachsinnen. Besinnen wir uns auf uns und auf das, was uns umgibt, stellen wir uns dem allen gegenüber, suchen wir es zu überschauen, so wird es uns zu etwas Fremdem. Es ist uns dieses alles nicht mehr verständlich, wenn wir uns nicht mehr an die Bedeutung halten, die es durch unser eigenes Leben erhält, wenn wir nach dem Leben und nach den Dingen selbst fragen. Es wird zu etwas Unbegreiflichem, daß die Menschen ihrer selbst so sicher sind und ihrer Wege gehen, ohne sich umzuschauen, daß es ihnen scheint, als könnte es nicht anders sein, daß sie sich einfügen dem allen, als wüßten sie, es müßte so sein, und nicht irre werden und nicht weiter fragen. Das, was durch die Lebensbeziehungen zu etwas Bekanntem und Vertrautem geworden war, wird in der metaphysischen Selbstbesinnung zu etwas Unbekanntem und Fremdem, das, was im Leben und aus dem Leben selbst heraus selbstverständlich schien, wird zur Frage. Die Welt und das Leben der Menschen wird zu etwas Verwunderlichem, zu etwas Rätselhaftem. Ich sah die Menschen, ich habe mit ihnen gesprochen und ich hörte sie sprechen, ihre Stimmen sind mir vertraut und ihr Anblick; ich weiß von ihren Leiden und Freuden, weiß dieses oder jenes aus ihrem Leben und weiß, daß sie sterben werden. Von Jugend auf wußte ich es nicht anders. Aber wer sind sie denn, die Menschen? Und die Tiere, und die Pflanzen und all das andere, was ich um mich sehe? Ich sehe es, und ich kann es berühren. Aber was ist das, was ich hier sehe, und was ich hier berühre? Und ich selbst, wer bin ich? Daß dieses alles mir bekannt war, das machte, daß ich davon zu erzählen wußte, von dem einen dieses, von dem anderen jenes, und weil ich davon zu erzählen wußte und mancherlei darüber sagen konnte, so glaubte ich etwas von den Menschen und den Dingen zu wissen. Und am besten glaubte ich

mich selbst zu kennen, und doch bin ich mir selbst unbekannt wie alles andere. Ich lebe in einer Welt, die mir unbekannt ist, und ich selbst in ihr ein Fremder.

Wir wurden hineingeboren in diese Welt. Sie ist das, was wir vorfanden, als wir uns umschauten. Sie ist uns ihrem Dasein nach ein schlechthin Gegebenes. Sie ist dieses Etwas da, was um uns ist. Sie ist dieses Anschauliche hier, ein vor mich Hingestelltes. Sie ist der Sachverhalt, den ich zu erfassen suche, ein Tatsächliches. Sie ist diese Hemmung, dieser Widerstand, wenn ich handle. Sie ist dieses Etwas, was mich selbst umfaßt, was mich trägt, das Geschick, das mich leben und sterben läßt. Sie ist das, was ich vorfinde, wenn ich schaue, wenn ich denke, wenn ich lebe. Und ich selbst, wer bin ich? Nicht ist es so, als ob ich selbst außerhalb von diesem allem stände, ein Nichtgegebenes unter all dem Gegebenen. Ich selbst finde mich vor als ein Daseiender, als ein Lebender; mein Dasein ist eine Tatsache, die ich hinnehme, als das, was ist, mein Leben eine Begebenheit, die ihren Anfang und ihr Ende hat. Lebend finde ich mich vor, wie ich alles andere vorfinde. Es war wie ein Erwachen, als ich die Augen aufschlug und dieses alles um mich sah und mich selbst unter diesem allem.

Dieser Welt gegenüber, die uns umfängt, in der wir leben und sterben, diesem Weltgeschehen gegenüber, das sich um uns und in uns abspielt, stellt sich die metaphysische Frage: was ist dieses alles? Was ist es, daß diese Welt da ist und ich ein Lebender bin? Was ist es, daß wir geboren werden und sterben? Was ist es, daß ich der hier bin und dieser hier ist ein anderer, ein Fremder? Was ist es, dieses Entstehen und Vergehen und das in sich Ruhende; was ist es, dieser Zeitverlauf, der alles vergangen sein läßt und dieses Zukünftige vor uns? So gestellt, so belassen in ihrer Unbestimmtheit ist diese Fragestellung nur der Ausdruck der Fremdheit, der Verwunderung gegenüber der Welt, gegenüber dem eigenen Dasein. Es ist die Attitude des Menschen, der aufschaut und sich nicht mehr zurecht findet, weil dieses, was ihm ein Selbstverständliches schien, es nicht mehr ist. Er wird zu einem Fragenden der Welt gegenüber. Es kommt ihm zum Bewußtsein, daß dieses alles, was er um sich sieht — durch seine Lebensbedeutung, durch seinen Lebenswert — ein Bekanntes, ein Vertrautes ist, daß es aber nicht erkannt ist. Durch die Aufhebung dieses Charakters der lebendigen Intimität der Dinge entsteht das Bedürfnis nach metaphysischer Erkenntnis.

Zum Objekt der metaphysischen Erkenntnis wird die Wirklichkeit. Denn in der metaphysischen Selbstbesinnung löst sich die Lebenswirklichkeit selbst auf. Was uns ein Wirkliches war, ein unmittelbar Lebendiges, wird zu etwas Schattenhaftem, Unwirklichem. Die Welt des Lebens wird zu einer Welt des Scheins. Das Irrealitätserlebnis des Metaphysikers kann in verschiedener Weise zum Ausdruck gelangen. Das Schattenhafte des einzelnen, die Vergänglichkeit und Eitelkeit von allem, das Leben ein Traum, ein Dämmerzustand, in dem die Menschen dahinleben, alles nur Täuschung, Illusion, Idol, die Welt ein Schein und das Leben ein Trugbild, das sind die Ausdrücke für die verschiedenen Spielarten dieses Irrealitätserlebnisses. Emotionelle Momente verbinden sich mit intellektuellen Erwägungen, mit Sinneserfahrungen. Die Widersprüche in den Urteilen, das Schwankende in den Sinneserfahrungen, das Unsichere, Unbeständige in den Wertungen, dieses alles wird zum Bewußtsein erhoben, nimmt den Lebensgegebenheiten den Charakter von Selbstgewißheit. Nichts Festes, nichts in sich Bestehendes ist die anschauliche Außenwelt. Ferne und Nähe verändern das Aussehen der Dinge, alles erscheint in wechselnder Beleuchtung, und die Nacht, die alles umfängt, läßt sie verschwinden. Ziehen die Dinge vorüber, ohne daß sie Bewegungsimpulse auslösen, so werden sie zu etwas Bildhaftem; schaue ich sie an, ohne sie zu betasten, so werden sie zu etwas Körperlosem; sind sie fern, mir unerreichbar, so haben sie nicht mehr den Charakter der Lebendigkeit. Und was ich von den Dingen sehe, das muß ich immer wieder berichtigen, damit ich mich nicht täusche. Und weiter: dieses alles taucht auf und verschwindet wieder, wird zu etwas Vergangenem. Schaue ich zurück auf mein eigenes Leben, so sind es schwankende Bilder, Schatten nur noch eines Lebendigen. Zu etwas Fremdem ist das vergangene Leben geworden, fremd das, was man tat, die Motive nicht mehr ersichtlich, nicht mehr verständlich, warum man dieses tat und jenes ließ. War denn ich es, der so handelte? Ich bin ein anderer geworden. Das alles hatte ich längst vergessen, es kommt wieder und wird wieder vergessen. Und was jetzt ist, es wird einst nicht mehr sein. Der Tod nimmt allen einzelnen Momenten ihren positiven Charakter. Sehe ich die Menschen um mich, so ist es wie ein Schauspiel; sie spielen ihre Rolle, der eine diese, der andere jene; sie haben sich eine künstliche Welt aufgebaut, in der sie leben. Wo ist die Grenze in alledem zwischen dem, was ich träumte, und was Wirklichkeit war? Immer sind es Phantasiewelten, die diese eine Welt, die ich die wirk-

liche nenne, umgeben; sie drängen sich in diese Welt ein und werden nur immer verdrängt. Aber was das Imaginative von dem, was mir wirklich ist, unterscheidet, ich wüßte es nicht zu sagen. Nur widerspruchsvolle Aussagen höre ich darüber; gedanklich ist dieses Wirkliche nicht faßbar.

Es ist die Fundierung des Glaubens an die Wirklichkeit durch das Leben, die der metaphysischen Reflexion nicht standhält. Was allem den Charakter von Wirklichkeit gab, war die Unmittelbarkeit des Lebensverhältnisses, die Lebensbedeutung, die es erhielt, so daß es für den einzelnen zu etwas Besonderem wurde. Zu etwas Schwankendem, Vorüberziehenden, zu etwas Unwirklichem wird dieses alles, wenn es nicht mehr diese Unterschiede von Nähe und Ferne in dem Lebensbilde gibt, wenn es nicht mehr das Einzelne ist, vor dem wir stehen bleiben, wenn wir uns nicht mehr an das Präsente, an den einzelnen Tag, an den einzelnen Moment halten in seiner Eindringlichkeit, in seiner lebendigen Beziehung zu den Lebensinteressen, zu der menschlichen Aktivität. Denn diese Lebenswirklichkeit gestaltet sich nur auf dem Hintergrund des Vergessenen, des Fernen in jedem einzelnen Moment, dessen, was uns nie lebendig wird, hebt sich nur immer ab von dem Irrealen und Schattenhaften. Daß wir dieses oder jenes herausgreifen, ihm eine Lebensbedeutung geben, es nach einer bestimmten Bedeutungsseite hin aufnehmen, es bleibt all dem anderen gegenüber etwas Zufälliges. Nur der Umstand, daß ich ihm nahe bin, läßt mir dieses als ein Wirkliches erscheinen, zu etwas Unwirklichem wird es mir, wenn ich mich wo anders hinwende. Nur in Wirklichkeitsgraden, die ständig wechseln, sich ständig verschieben, liegt dieses alles vor mir, was ich meine Welt nenne. Momentan Erlebtes, von fern nur Gesehenes, halb Vergessenes, als möglich nur Gedachtes ist dieses alles. Nichts ist in alle dem, von dem ich sagen könnte: Dieses hier ist etwas, dessen ich gewiß bin.

Und doch sprechen die Menschen von allem diesem, wie von etwas Gewissem. Es ergibt sich für den Metaphysiker die Forderung, ihre Aussagen auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, sich mit dem auseinanderzusetzen, was aus der Lebenserfahrung stammt, in der dialektischen Besinnung die Täuschungen des Lebens aufzuheben. Es kann nicht so sein, wie die Menschen sagen, denn nicht läßt sich das im allgemeinen fassen, was sie sagen. Dem einen ist das wichtig, dem anderen jenes; aber sie können nicht sagen: Dieses ist das Wesent-

liche. Sie sehen dieses oder jenes Einzelne, aber sie können nicht behaupten: Dieses, was ich sehe, ist die Welt. Sie tun dieses oder jenes; sie können nicht behaupten: Dieses bin ich wirklich selbst. Sie haben sich Zeichen erdacht, durch die sie sich zurechtfinden; sollten sie aber sagen, was diese Zeichen eigentlich bedeuten, sie wüßten es nicht. Sie sagen, dieses sei wirklich, und schon im nächsten Moment ist es ihnen ein Unwirkliches. Sie sind ihrer selbst sicher und ihres Wissens, und doch eine geringe Verschiebung in dem, was sie umgibt, eine kleine Modifikation ihres persönlichen Zustandes, und alles würde ihnen anders scheinen.

So wird das, was in der Lebenserfahrung ein Selbstverständliches war, in der metaphysischen Selbstbesinnung zu etwas Fremdem, das, woran wir hängen, worauf wir unser Leben aufbauen, ein Schein, die Gewißheit, mit der wir von alledem sprechen, eine Täuschung. Die Lebenserfahrung ist kein objektives Wissen, ergibt keine Wahrheit. Wie aber gelangen wir zu der Anschauung des Wirklichen, des Wahren? Weil wir in den Schranken des Lebens befangen waren, konnten wir es nicht schauen. Frei sich zu machen von dem, was uns im Leben einengt, was uns festhält, was uns bindet an eine Welt des Scheins, das muß das Ziel sein.

Jedes der menschlichen Lebensbilder besteht in einer endlichen Affirmation und in einer unendlichen Negation. Immer ist es nur ein Partikulares, was das Leben der Menschen ausmacht, für jeden ein anderes. Immer nur sind es begrenzte Lebenssphären: Mein und dein Leben, dieses oder jenes Leben im Unterschied von anderen Lebenseinheiten. Immer ist es ein besonderes Leben, ein Leben, das eine konkrete Gestalt angenommen hat, ein Singulares. Und innerhalb eines einzelnen Lebens ist es wiederum niemals das Ganze eines Lebens, das geschaut wird, sondern immer nur dieses oder jenes, ein Präsentes, ein Einzelnes dem gesamten Lebensverlauf gegenüber, und an dem Einzelnen, was uns im Leben wird, ist es wieder nur ein Partikulares, eine einzelne Seite des Einzelnen, die herausgehoben wird. So ist jedes Leben begrenzt durch einen Horizont. Jenseits dieses Horizontes ist all das andere, was der einzelne nie schaute, was ihm nie zu einem Lebendigen wurde.

Dieses Dahinleben im einzelnen ist dem Metaphysiker das Fremde. Er kann nicht bei dem Einzelnen verweilen, in dem Moment des Lebens das Leben vergessen. Er kann sich nicht genügen lassen an

diesem partikularen Charakter jedes Lebensbildes, an seiner Determination, seiner Limitierung gegenüber allem anderen, sich nicht bestimmen lassen durch das Momentane des Einzelerlebnisses, durch die Relativität der Lebensposition gegenüber dem Gegebenen, sich nicht beschränken lassen durch das Einzelleben. Alles wird unwahr im Leben der Menschen, weil es sich nur erhält, nur Bestand hat durch die Negation des anderen. Sie denken nicht an das andere, was da ist, als wäre es nicht da, wenn sie nicht daran dächten. Sie leben so, als wüßten sie, wo sie sind und hätten nur noch dieses oder jenes Einzelne zu erfragen, sie sprechen so, als gebe es nichts jenseits dessen, was sie um sich sehen, sie leben so, als gäbe es keinen Tod. Ihr Schmerz ist unwahr wie ihre Freude; denn beides beruht auf einem Nichtwissen. Wenn sie sich freuen, so ist es, als gäbe es kein Leid, und wenn sie leiden, so ist es, als gäbe es nur dieses einzige Leid. Sie klagen über den Tod dieses oder jenes Freundes, aber den Tod selbst sehen sie nicht. Sie leiden darunter, daß dieses, was sie ihr Glück nennen, vergänglich ist, und nicht darunter, daß alles vergänglich ist. Ihre Erkenntnis wird zur Illusion, weil sie das Einzelne nicht aus dem Ganzen heraus erkennen; ihre Werte werden zu Idolen, weil sie nicht den Gesamtsinn kennen, der diesem oder jenem Einzelnen seine Wertstellung gibt. Alles wird unwahr in ihrem Leben, weil sie leben, als wären sie getrennt von dem Ganzen. Unwahr ist jedes Herausheben des Einzelnen aus dem Ganzen; unwirklich ist immer das Isolierte.

Der Metaphysiker kann nicht so leben, als gebe es dieses alles nicht: Das Leid der Menschen neben uns, der Sternenhimmel über uns, der Tod vor uns. Er kann sich nicht genügen lassen an dieser Lebensgliederung, die das Momentane, Einzelne, Zufällige zu etwas Bedeutsamem werden läßt und das Allgemeine, das Wesentliche zu etwas Unwesentlichem, zu etwas Fernem. Denn keines dieser Lebensbilder ist angemessen der Welt, die die Menschen umgibt. Sie leben nicht wie Wesen, deren Lebensverlauf nur Teil einer Ewigkeit ist. Im Vordergrund des Lebens, hell beleuchtet, stehen ihnen die wenigen Menschen, die ihnen nahe sind, die Dinge, die sie angehen, die sie ihr eigen nennen, dann in Abstufungen immer dunkler werdend die anderen Menschen und Dinge, bis es nur noch eine dunkle, ununterschiedene Masse ist; und das, was sie die Welt nennen, das ist das ganz Dunkle. Aber gerade das, was hier in dem Vordergrund ist, ist das Einzelne, das Zufällige, nur verständlich aus dem Ganzen; es hat sein eigenes

Licht, und doch nur aus dem Ganzen heraus kann es beleuchtet werden. Keine dieser Lebensgliederungen entspricht der kosmischen Ordnung, keine gibt die kosmischen Proportionen wieder. Fassen wir das Lebensbild als Spiegel des Weltgeschehens auf, so wären es immer nur verzerrte Spiegelungen, Spiegel, in denen sich alle Größenverhältnisse verschieben. Es ist der Widerspruch des Bewußtseins der Totalität und der Beschränkung des Lebensbildes, der Widerspruch der Lebensgliederung mit der kosmischen Ordnung, der den Metaphysiker antreibt, sich frei zu machen von dem Singularen in seinem Leben und das zu zu suchen, was jenseits der Grenzen seines Lebens ist.

In der Anerkennung des Universalen liegt die Aufhebung des Partikularen der einzelnen Lebenserfahrung, der Lebenssonderung. Es ist nicht „mein" Leben, das ich lebe, es ist nicht „mein" Ich, das ich erlebe. Nie ist es „mein", was ich erfahre. Was ich erlebe, ist etwas, was über dieses Einzelne, über mein Leben, hinausreicht, ein Universales gegenüber dem Einzelvorgang. Mein Leben ist ein Erleben von etwas, was seiner Natur nach jenseits dieses einzelnen Lebenszusammenhangs ist. Nur in der Form der Lebenssonderung isoliert sich das Einzelne, sehen wir ab von dieser Form der Zugehörigkeit zu einem Einzelleben, so sind es Lebensmächte, universale Tatsachen, die wir schauen, so ist es das Eine, das in verschiedenen Lebenszusammenhängen erscheint. Die Form des „Meinseins" wird zu einem Akzidentellen gegenüber dem Wesenhaften, die Stellung, die ich als ein Einzelwesen, als diese Lebenspersönlichkeit einnehme gegenüber den Dingen, die durch das Lebensinteresse bedingte Anteilnahme an diesem oder jenem wird zu etwas Relativem gegenüber dem absoluten Charakter der universalen Gegebenheiten. Jedes Einzelerlebnis hat einen Weltcharakter, jedes Ding ist nur an einem Universalen, nur durch ein Universales verständlich. Nichts steht für sich selbst, alles weist über sich hinaus, alles weist auf ein anderes hin. Alles steht für ein anderes, ist Ausdruck eines anderen. Das Sichtbare weist auf ein Unsichtbares hin, das Erreichbare auf ein Unerreichtes, die Begrenzung des Lebens auf ein Unbegrenztes. Alles bleibt unvollendet im Leben, erschöpft sich nicht durch den Lebenszusammenhang. Alles weist über das Präsente hinaus, hat die Richtung auf ein anderes. Alles ist nur Hinweis auf das Universale. Überall, in der Mannigfaltigkeit des Gegebenen, erscheint es dem

Metaphysiker. Ein Universales ist in den Dingen im Unterschied von der Wandelbarkeit ihrer Stellung im Einzelleben, ein Universales im Geschick im Unterschied von der Egoität in dem Erleben des Einzelgeschicks, ein Weltganzes im Unterschied von der zeitlichen und räumlichen Lokalisierung des einzelnen. Gegenüber der Mannigfaltigkeit der einzelnen Lebenszusammenhänge ist der universale Zusammenhang, gegenüber dem beschränkten Umfang des Einzellebens das Allumfassende.

Der Existenz dieses Universalen ist der Metaphysiker gewiss. Es ist da, dieses Universale, das über das Einzelleben hinausreicht. Wie könnte ich anders mich selbst verstehen, ich ein einzelner? Dieses bin nicht ich, dieses ist nicht er, ein anderer und wieder ein anderer, dieses ist nicht dieses Einzelne da; etwas Gemeinsames, Allgemeines ist in dem allem. Frage ich nach diesem oder jenem, immer kann mir nur Antwort werden durch das Ganze. Nichts läßt sich erfassen losgelöst von diesem universalen Hintergrund, nichts sich denken isoliert von dem Ganzen. Es ist ihm keine Phantasiewelt, eine Welt entsprungen seiner Imagination. Dieses Universale, nicht die Scheinwelt der anderen, ist das einzig Wirkliche. Der Metaphysiker will nicht eine zweite Welt schaffen, die er dann als die wirkliche setzt. Er behauptet nicht: Ich schaue eine Welt, die nur mir vorliegt, sondern allen ist sie gegeben, nur sie schauen sie nicht. Sie wissen von dem Unendlichen, das sie umgibt, sie vermögen aber nicht daran zu denken, sie können es nicht leugnen, dieses andere, was über ihr Leben hinausreicht, sie scheuen sich nur, danach zu fragen. Es ist dies der Überzeugungscharakter jeder Metaphysik, die Überzeugung von der Existenz des Universalen, die allen den mannigfachen metaphysischen Systemen zugrunde liegt, das Welterlebnis, das in immer neuen Formen zum Ausdruck gelangt.

Dieses Universale mag zunächst dem Metaphysiker ein Unbekanntes sein, etwas, was er nur ahnt. Sucht er etwas von ihm auszusagen, so bleibt es doch immer ein Fernes, nie nähert er sich ganz ihm an; immer bleibt es ihm nur unvollkommen ausdrückbar. Es ist dies das Erlebnis des Unbekannten, des Unbekannten, das einen positiven Charakter erhält, das Wirkliche ist, überall ist, und doch nie ganz erfaßbar, eine Seite von allem, und alles nur ein Hinweis auf dieses Unbekannte, das selbst nie erscheint. Dieses Erlebnis behält seine selbständige Bedeutung auch in den metaphysischen Systemen. Es

bleibt etwas, was der Metaphysiker weiß und doch nie ganz erleben kann, was er fühlt und doch nicht sagen kann. Er ist unbeholfen, wenn er es ausdrücken will. Er will es festhalten, er sucht einen Halt, eine Methode, in der eines aus dem andern folgt, ganz offensichtlich. Er sucht die Momente, in denen es ihm ganz gegenwärtig würde, das andere ihm entschwinden würde. Er sucht das Einzelne ihm einzuordnen, ihm unterzuordnen. Es soll Gestalt gewinnen, bestimmt werden. Und doch bleibt es immer ein Jenseitiges gegenüber dem Diesseitigen, ein Tiefes gegenüber der Oberfläche. Setzt er etwas ein für dieses Unbekannte, so ist es etwas, was übermächtig war in seinem Leben, was sich nicht einfach einordnen läßt in den Lebenszusammenhang, etwas, was größer war als alles andere, eine Macht in seinem Leben, ein Ständiges, was dauernd wiederkehrte in seinem Leben, und ihn dadurch ein Universales ahnen ließ. Er kann es sich nie ganz zu eigen machen, nie ganz es in sich aufnehmen; es verbleibt die Sehnsucht danach.

Indem so der Metaphysiker hinausstrebt über die Beschränkung des Lebens durch das Personale, hinausgeht über die spezifische Bedeutung der Dinge im Einzelleben, gelangt er zum Erlebnis des Universalen. Wie kann er dieses Universale selbst nun fassen, die Welt, die wir schauen und in der wir leben, ihrem Wesen nach bestimmen? Das, was dem Leben transzendent ist, seiner Natur nach, wird ihm zum Prinzip der Welt. Die Bedingtheit des Lebens dieser Welt gegenüber kommt ihm zum Bewußtsein. Wir wissen von der Endlichkeit unseres Lebens; wir wissen, daß wir geboren sind und sterben werden; wir wissen von dem, was in uns und um uns geschieht, ohne daß wir es selbst taten, und ohne daß wir uns dagegen wehren können; wir wissen, daß das Leben uns geworden, daß es verläuft ohne unser Zutun; wir wissen von dem, was uns unerreichbar ist, von dem vielen, das wir niemals schauen werden. Dieses alles können wir nicht einfach hinnehmen; wir können es nicht hinnehmen, daß wir einzelne Lebewesen sind, begrenzt in ihrer Lebensdauer, begrenzt in ihrem Schauen, begrenzt in ihrer Macht, uns nicht genügen lassen an den Bedingtheiten unseres Daseins. Denn wir, die wir begrenzt sind in unserer Lebensdauer, wissen von dem Ewigen; wir, die wir nur dieses oder jenes auf einmal sehen, wissen von dem All; wir, deren Taten nur immer limitiert sind, erleben in uns selbst unbegrenzte Mög-

lichkeiten, die sich nicht verwirklichen, und wir, deren Macht begrenzt ist, erfahren in dem, was uns geworden ist, in den Hemmungen, die wir erleiden, das Übermächtige. Diese Relationen zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten, wie sie in der Natur des menschlichen Lebens selbst angelegt sind, konstituieren das Verhältnis zur Welt; die Widersprüche, die sich daraus ergeben, erwecken die metaphysische Sehnsucht, die Erfahrung der Begrenzung des Lebens seinem Wesen nach in ihren mannigfachen Formen, wird zur Grundlage der Bildung verschiedener Weltanschauungen; nach den Grenzen des Lebens selbst bestimmt sich das Wesen der Welt.

Nach zwei Seiten hin ist unser Leben begrenzt gegenüber der Welt; zwei verschiedene Momente bestimmen unser Verhältnis zu der Welt. Einmal bin ich ein Teil dieses Weltganzen, Glied in einem Wirkungszusammenhang. Ein Machtverhältnis besteht zwischen der Welt und dem Individuum. Die Welt ist etwas, wogegen ich mich wehre, oder was ich hinnehme, etwas, was mich trägt, was mich umklammert hält, ein dynamisches Etwas. Ich bin gebunden an die Welt durch mein Leben, durch die Lebensaktivität; durch das, was ich bin, bin ich eingefügt in das Weltgefüge, in jedem Moment bestimmt durch das Ganze, in meinem Geschick unterworfen dem Weltgeschick. Zum anderen stelle ich mich der Welt gegenüber, der Welt, der ich angehöre. Ich schaue sie. Ich stehe gewissermaßen außerhalb dieser Welt; sie liegt vor mir; sie wird mir ein Schauspiel und ich mir selbst zu einem Zuschauer des Schauspiels. Die Welt ist mir einmal Schicksal, zum anderen ist sie ein Bild; einmal ist sie Hemmung, Widerstand, zum anderen ist sie Anschauung; einmal ist sie Prinzip meines Daseins, zum anderen ist sie Objekt meines Denkens. Der Ort, an dem ich bin, ist ein Standpunkt, von dem ich einen Teil dieser Welt betrachte, dann wieder ist er die Umgebung, die mich bestimmt, ein Moment meiner Lebenssituation. Die Zeitperiode, in der ich lebe, ist ein Zeitmoment, von dem ich ein Ganzes der geschichtlichen Entwickelung übersehe; von einer anderen Seite stellt sie sich dar als ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung, bedingt sie die Umstände, unter denen ich handle und wirke, ist sie das Milieu, in dem ich lebe. Schaue ich zurück auf mein vergangenes Leben, so sind es Begebenheiten, denen ich gegenüberstehe; und dann wieder sind es diese Begebenheiten, die mein Schicksal bestimmt haben, die meine jetzige Lage bedingen, die mich zu dem gemacht haben, was ich bin. Schaue ich auf das, was

mir bevorsteht im Leben, so weiß ich von einer Reihe von Setzungen, von Entscheidungen, von Tathandlungen, von Äußerungen meiner Aktivität; und dann wieder weiß ich, daß ich einst dieses alles schauen werde als das, was gewesen ist. Und was ich jetzt tue, im gegenwärtigen Augenblick, ist zugleich ein Geschehnis, das mir gegenwärtig ist; immer spiegelt sich unser Tun, projiziert sich das, was wir tun, auf die gleiche Ebene des Geschehens. Die Dinge, die ich um mich sehe, haben diesen optischen Charakter; sie sind Bilder; und dann wieder sind sie Momente in meiner Lebensentwickelung, Wirkungsmomente in meinem Lebenszusammenhang. Ich suche dies alles aufzufassen, es in ideellen Zusammenhängen zu ordnen; bin kontemplativ, ein Denkender der Welt gegenüber, und anderseits bin ich in Gemeinschaft mit dem allem, erlebe es unmittelbar in den Lebensrelationen, in denen ich zu dem allem stehe.

So ist unser Leben Prozeß, Vorgang, und zugleich ein Verlauf, der sich abspielt, von dem wir wissen, von dem wir erzählen. Wir schauen auf unser Leben und schauen auf unsern Tod, und zugleich leben wir das Leben und erleiden wir den Tod. Wir lassen das, was um uns ist, auf uns einwirken, geben uns ihm hin; dann wieder stehen wir ihm gegenüber. Dieses alles greift in unser Leben ein, modifiziert es in jedem Augenblick, und dann wieder breitet es sich vor uns aus, und wir sinnen über dieses alles nach. Es ist eine Musik, die wir hören und zugleich sind wir Töne dieser Musik. Immer sind wir Agierende, Reagierende und Schauende zugleich im Leben; zugleich Zuschauer und Schauspieler in einer Weltbegebenheit. Wir haben den Charakter von dynamischen Einheiten in einem Weltzusammenhang, und zugleich spiegelt sich dieses alles in uns.

Nach beiden Seiten hin sind wir begrenzt. Unser Anschauungsbild ist begrenzt und unsere Lebensaktivität ist eingeschränkt. Die Welt ist uns einmal das Unübersehbare und zum anderen das Übermächtige, ein mathematisch Erhabenes und ein dynamisch Erhabenes. Zwei Momente für die Bildung von Weltanschauungen ergeben sich daraus. Die Welt wird einmal zu etwas Optisch-Gedanklichem, zum anderen zu etwas Dynamischem. Unser Verhältnis zu der Welt bestimmt sich einmal durch die ideelle Relation zwischen Anschauungsbild und Objekt, zum anderen durch die Realbeziehung des Teiles zum Ganzen. Einmal entsteht die Frage: wie können wir zu der Anschauung des Ganzen gelangen? Ideelle Relationen, wie Identität, Ähnlichkeit, Verschieden-

heit, Gültigkeit, Beziehungen zwischen Anschauung und Angeschautem bilden die erkenntnismäßige Grundlage. Daß die Welt sich vollkommen in uns spiegele, wird zum Ziel der metaphysischen Sehnsucht. Zum anderen handelt es sich darum, aus dem Erlebnis unseres Machtverhältnisses zu der Welt ein Lebensverhältnis zu der Welt zu finden, die Stellung des Einzellebens innerhalb der Welt zu bestimmen, sich zum Bewußtsein zu bringen den Weltzusammenhang, dem wir eingefügt sind, sich auseinanderzusetzen mit dieser fremden Macht, dem Übermächtigen in der Welt. Es ist die Erfassung von Realrelationen, wie sie in der menschlichen Aktivität fundiert sind, wie Freiheit und Notwendigkeit, Selbständigkeit und Unselbständigkeit, Determination und Indetermination, die zur erkenntnismäßigen Grundlage werden. Die Erfassung der kosmischen Bedeutung des Lebens wird zum Ziel der metaphysischen Sehnsucht.

Die optisch-gedankliche Weltauffassung hat zum Ausgangspunkt das in sich Unbeständige, Singulare, Zufällige, Relative des Wahrnehmungsbildes. Die Begrenzung der Sinneswahrnehmung will der Metaphysiker überwinden. Nicht mehr Ausschnitte aus dem Ganzen will er sehen, sondern das Ganze selbst sich zum Bewußtsein bringen; nicht mehr das Präsente, der Zeit nach Wechselnde, sondern das Ewige, Zeitlose soll ihm gegenwärtig sein. Nur das Denken vermag die Bedingtheit des Sinneserlebnisses zu überwinden, nur im Denken vermögen wir das Ganze zu erfassen. Das Partielle des einzelnen Wahrnehmungsbildes hebt das Denken auf durch die Erfassung des Allgemeinen, der Form; das Akzidentelle des vorliegenden Sinneseindrucks, seine Abhängigkeit von der Nähe und Ferne des Objektes, von der Stellung des Betrachtenden wird überwunden durch die Erfassung des Wesens der Dinge. Kein Wechsel mehr, kein Hin und Her von Sinnesbildern, sondern Ordnung und Regelmäßigkeit in allem, kosmische Gliederung des Verschiedenartigen in festen Zusammenhängen.

Der Sternenhimmel ist das Sinnbild dieser Weltanschauung, der Sternenhimmel in seiner Objektivität, in seiner Eigengesetzmäßigkeit, die dem Leben fremd ist, die Welt, die über uns ist. Gerade weil diese Welt nicht die Welt der Menschen ist, gerade weil sie nichts zu tun hat mit menschlichem Leid, unerreichbar dem Menschen und unberührt in ihrer Schönheit, ein nur Anschauliches, ein nur gedanklich zu Erfassendes, wird sie zum Weltbild selbst für die optisch-gedankliche Weltauffassung. Die Stellung des Menschen zu der Welt in diesem

Welterlebnis ist die eines Betrachtenden. Es ist alles da, der Mensch tritt nur hinzu, um es anzuschauen; es ist das eine Schauspiel mit wechselnden Zuschauern. Das Leben des Menschen ist die Zeit, in der er das Licht schaut. Sein Ziel ist, sich zu befreien von den Einschränkungen des Lebens, um das anzuschauen, was ihm ein Unerreichbares ist und teilnahmslos verbleibt seinem Geschick. Er hört die Sphärenharmonie; er erhebt sich zur Ruhe des rein Angeschauten, zur Gleichmäßigkeit, zum Ebenmaß der Weltordnung, indem er die Ständigkeit, das Feste des Gedanklichen in sich verwirklicht. Im klar Schauen, in dem ganz Schauen, in dem Übersehen von allem, in der Erfassung der Einheit von allem liegt das Ziel dieser metaphysischen Tendenz. Die Sehnsucht, ganz Anschauung zu werden, sich durch die reine Anschauung zu befreien von den Beschränkungen des Lebens, macht ihr Wesen aus.

Anders ist es in der dynamischen Weltauffassung. Hier ist es der Spannungszustand, in dem der Mensch mit der ihn umgebenden, ihn bedingenden Welt lebt, der zum Ausgangspunkt wird. Wie können wir uns abfinden mit der Tatsache unserer Lebensbedingtheit, mit dem, was ständig auf uns einwirkt, dem gegenüber wir diese Einzelnen sind, ohnmächtig den Gewalten gegenüber, die uns beherrschen. Zwei Momente charakterisieren das dynamische Verhältnis des Menschen zur Welt, den Spannungszustand zwischen Mensch und Welt. Einmal ist diese Welt das belebende Prinzip, und zum andern ist sie Hemmung meiner Lebensaktivität; sie ist Leben erzeugend und Leben vernichtend zugleich. Ich gebe mich ihr hin und wehre mich gegen diese Welt. Ich erleide das Weltgeschick, und ich lehne mich gegen dieses alles auf. Dieses alles wirkt auf mich ein, und ich strebe, mich dagegen zu behaupten. Ich bin in Abhängigkeit von dieser Welt und dann doch wieder selbständig als Aktionszentrum mit eigener Tendenz, mit eigenem Streben. Nie werden wir ganz eins mit der Welt, und immer ist unser Leben eine gehemmte Aktivität. Wir geben uns nicht ganz hin diesem Weltleben und sind dabei doch nicht wir selbst. Wir nehmen es hin das Weltgeschick, ohne es bejahen zu können, und uns selbst bejahen wir nicht. Weder sind wir ganz wir selbst, noch sind wir das andere. So ist das Leben nur ein Produkt der Schwankungen von Hingabe und Selbstbehauptung, begrenzt nach innen gewissermaßen, und nach außen. Daraus ergeben sich zwei verschiedene Stellungen dieser Welt gegenüber.

Einmal: ich kann mich fügen dieser Weltenmacht, mein Geschick hinnehmen, das lieben, was mächtiger ist als ich es selbst bin, mich hingeben diesem Ganzen, nur noch aus seinem Leben selbst leben. Nicht mehr bin ich ein Einzelnes, das für sich da wäre, sondern nur noch Teil eines Gesamtlebens. Ich bin ein Mensch nur, doch Teil dieses Einen, das in allen Wesen lebt, Leben schaffend, Leben vernichtend und wieder neu schaffend. Wie jeder Moment im Einzelleben nur eine Einheit ist in dem Lebenszusammenhang des Individuums, so ist dieses Einzelleben selbst wieder nur eine Einheit in einem universalen Lebenszusammenhang. Das Persönlichste nur noch zu erleben als Teil eines Gesamtlebens, jeden einzelnen Lebensmoment nur noch als Teil des ewigen Lebens, ist die metaphysische Sehnsucht, die in dieser Weltauffassung zum Ausdruck gelangt. Alles nur an dieser Welt und durch diese Welt zu erleben, das höchste Wertbewußtsein zu verwirklichen in dem Erlebnis des Gesamtwertes, eins zu werden mit dem All, im eigenen Sein die Gesamtexistenz zu erleben, ist das Ziel, dem sie zustrebt.

Oder: ich kann das in mir selbst suchen, was standhält der Übermacht gegenüber. In uns selbst ist ein Unbeschränktes seinem Wesen nach. Frei sind wir dem Übermächtigen gegenüber. Was besagt dies, daß ich schwach und ohnmächtig bin gegenüber dieser Weltengewalt? Doch nur ein Machtverhältnis, Hemmungen meiner Lebensaktivität. Nicht liegen die Schranken in meiner Freiheit, in der Aktivität ihrem Wesen nach. Nur zufällig sind diese Schranken in Hinsicht auf das Wesen der Aktivität; nicht sind es Grenzen meiner Freiheit, sondern nur der Möglichkeit der Ausführung. Ein nur gehemmtes Streben ist diese Lebensaktion, die sich immer nur an etwas anderem durch etwas anderes manifestieren kann. In mir selbst aber ist dieses Unbegrenzte das kosmische Prinzip. Wir realisieren dieses kosmische Prinzip, indem wir frei handeln, die Aktivität in uns zur Entfaltung bringen. Das ganz Wirklichkeit werden zu lassen, was in uns ist, Tat ohne Erleiden zu sein, auf daß die kosmische Macht in uns zum reinen Ausdruck gelange, ist die metaphysische Sehnsucht, die dieser Weltauffassung zugrunde liegt. Nicht in der Hingabe an das Ganze liegt das Ziel, dem sie zustrebt; sondern in der Selbstbehauptung, in der Selbstbejahung, in der Befreiung von dem, was uns hemmt, in der Überwindung dessen, was uns einschränkt, realisieren wir den kosmischen Charakter, der in unserem Wesen liegt.

So führt beides, das optisch-gedankliche und das dynamische Welterlebnis zu dem, was jenseits der Lebensgrenzen liegt. Einmal liegt im Schauen der Ewigkeit die Überwindung der Begrenztheit des Lebens. Kurz ist unser Leben, doch schauen wir das Ewige. Das, was wir sind, ist das Begrenzte, das, was wir schauen, ist das Unbegrenzte; klein sind wir durch das, was wir sind, groß durch das, was wir schauen. Zum anderen ist es die Reflexion auf das Leben selbst, die Besinnung auf unser Weltverhältnis, die zum Erlebnis des Unbeschränkten führt. Ein Moment ist mein Leben, doch ein Moment eines ewigen Lebens; einzeln ist das Leben, zufällig und vorübergehend, immer nur von endlicher Dauer. Doch nur für sich betrachtet ist es so. In dem All ist es ein Vorgang in einem Unendlichen; in jedem Moment meines Lebens lebe ich nur an diesem Unendlichen und durch dieses Unendliche. Erleben wir uns selbst nur noch aus dem Ganzen, nicht mehr leiden wir dann an den Schranken unseres Einzellebens. Und dann wiederum: diese Schranken liegen nicht in meinem Wesen. In mir selbst, als einem metaphysischen Wesen, liegt das Unbegrenzte, die metaphysisch gefaßte Freiheit. Nichts Äußeres kann mir diese Freiheit rauben; die Lebensschranken können sie nicht selbst begrenzen. Daß sich sein metaphysisches Wesen manifestiere in allem Einzelnen des Lebens, ist die Aufgabe des Menschen.

So erfüllt sich die metaphysische Sehnsucht im Erlebnis des Unbegrenzten. Wie aber kann der Metaphysiker das ganz erfassen, das ganz erleben, was über sein Leben selbst hinausreicht? Denn nur dann wird es ein Wirkliches ihm sein, wenn es ganz sein Leben durchdringt. Es genügt nicht, daß er nur von ihm weiß, denn dann bliebe es im Hintergrund des Lebens; es genügt nicht, daß er es in einer Einzelfunktion seines Bewußtseins erfasse, es muß zu einem Totalerlebnis werden; es genügt nicht, daß es ihm in Momenten gegenwärtig sei, es muß zu einem Grundmotiv des Lebens werden; es genügt nicht, daß es nur hier und da an einzelnem zum Bewußtsein gelange, sondern überall muß er es schauen. Wie die metaphysische Sehnsucht bedingt ist durch das Ungenügen an der Gestaltung des Einzellebens, an dem Unwahrhaftigen in dem Leben der Menschen, so kann sie sich nur ganz erfüllen, wenn das Leben selbst sich neu formt, wenn alles im Leben wahr wird.

Die Wahrheit, die wir hier meinen, die organische Wahrheit, die

Lebenswahrheit, wie man sie nennen könnte, ist in der Natur unseres Lebens fundiert. Ständig bilden sich Widersprüche im Leben. Ein Einzelerlebnis tritt heraus aus dem allgemeinen Lebenszusammenhang, ist nicht in Übereinstimmung zu bringen mit dem anderen in unserem Leben. Wir bejahen es, und doch hält es nicht stand dem, was unser Leben ausmacht. Nur indem wir dieses Andere vergessen, können wir dieses da anerkennen; im nächsten Momente schon wird es unwahr sein; wir können es uns nicht aneignen. Es war eine Täuschung, als wir uns ihm hingaben. Und dann wieder, dieses Einzelne hat seinen selbständigen Wert; ordne ich es ein in ein sinnvolles Ganze, so ist es nicht mehr dasselbe. Nur indem es seine selbständige Bedeutung einbüßt, nur indem es ein Einzelnes unter anderem wird, kann es Bestandteil unseres Lebenszusammenhangs werden. So konnten wir ihm nicht gerecht werden, diesem Einzelnen, es nicht in seiner Eigenbedeutung erfassen. Etwas Nebensächliches, nur Episodenhaftes blieb es in meinem Leben. Mein Leben genügte nicht der objektiven Forderung, die in ihm lag. Ich täuschte mich hinweg über seinen Eigenwert. Immer neue Widersprüche entstehen im Leben; immer von neuem erhebt sich die Forderung nach Wahrheit. Dieses hier, was ich anerkenne, es kann sich nicht verwirklichen als ein Bedeutsames in meinem Leben, und dieses andere Bedeutsame in meinem Leben, ich kann es nicht anerkennen. Niemals wird das Wertvolle ganz zum Bedeutsamen im Leben, die Lebensanordnung niemals ganz zu einer sinnvollen Anordnung. In dem Streben nach Überwindung dieser Widersprüche liegt das Streben nach Lebenswahrheit.

Daraus nun ergeben sich die Fragen, die von der Weltanschauung aus an das Leben zu stellen sind. Können wir dies, was uns zum Weltprinzip wurde, schauen in jedem Einzelnen, in jedem Ding, in jedem Menschen, in jeder Begebenheit? Wie kann dieses Wesentliche zu einem Wesentlichen im Leben werden, dieses Ständige mehr sein als ein Einzelerlebnis? Wie kann dieses, was uns als Lebensmacht erscheint, zu einem bestimmenden Moment in der Lebensgestaltung werden? Werden wir es festhalten können, was auch geschehen mag? Bleibt es das Eine, was ich nie vergessen kann? Können wir es ganz aufnehmen in unser Leben? Wie können wir es uns so aneignen, daß es kein Einzelnes bleibe, etwas Armes gegenüber der Fülle des Anderen? Hier ist dieses Andere in seiner Eigenlebendigkeit, wie kann es sich ihm gegenüber behaupten? Und doch dürfen wir das Einzelne nicht

klein werden lassen, um dieses groß erscheinen zu lassen, das andere nicht beiseite schieben, um das Eine sehen zu können. Es muß sich selbst behaupten gegenüber der Eindringlichkeit des Einzelnen, selbst hervorgehen, selbst sich steigern am Erlebnis des Einzelnen; an der Lebenserfahrung selbst muß es sich erproben. Eine Situation, in die ich mich bringe, kann eine Widerlegung sein, ein anderes Mächtiges im Leben des Fremden ein Widerspruch.

Das Ideal des metaphysischen Strebens nach Lebenswahrheit wäre erreicht in der Einreihung alles Einzelnen in die durch universale Gesichtspunkte bestimmten Lebensgliederung, unter Wahrung des Eigenrechtes jedes Einzelnen, in der Überwindung des Momentanen, nur Vereinzelten, des Zufälligen in dem durch das Welterlebnis bestimmten Gesamtsinn des Lebens, in der Erschöpfung aller Lebensmöglichkeiten dann, damit das Eine ganz in seiner Macht und Ständigkeit erscheine. Nur im Zusammenhang mit dem Einen soll alles, was in das Leben tritt, erlebt werden, bedeutsam werden nur durch das Eine. Das Einzelne nie zu erleben losgelöst von dem Universalen, und an allem Einzelnen das Universale, über dem Einzelnen nie die Welt zu vergessen, ist das letzte Ziel dieses metaphysischen Strebens. Doch niemals ist dieses Ideal ganz erreichbar in einem Einzelleben. Immer bleibt etwas in der Lebenserfahrung, was außerhalb bleibt, was sich nicht unterordnet diesem Prinzip. Immer geht es daneben einher, das Andere, das Fremde. Immer bleibt es im Leben ein Übersehen, ein Vergessen von vielem. Das Einzelleben selbst seinen Inhalten nach ist etwas Zufalliges, die Anerkennung des Weltprinzips abhängig von seiner konkreten Gestaltung. Niemand kann von sich sagen, daß er die Welt so und nicht anders hätte schauen können, daß nicht unter anderen Umständen zu einer anderen Zeit ein anderes Weltbild ihm vorgeschwebt hätte. Niemals ist die Weltanschauung erprobt an der Fülle aller Lebensmöglichkeiten. Niemals ist sie unabhängig von der Relativität der Lebensstellung und der Zufälligkeit der Lebenseindrücke.

So ist jede Weltanschauung nur ein Einzelbild. Die Welt selbst kann sich nicht spiegeln in einem Lebenszusammenhang, die Weltanschauung sich nicht verwirklichen in einer Lebensgliederung, sondern nur in einer Mannigfaltigkeit von Lebenseinheiten innerhalb der geschichtlichen Entwicklung. Innerhalb dieser geschichtlichen Entwicklung ist es die Funktion der Weltanschauung, das Universale zu einem

bestimmenden Momente im Leben der Menschen zu machen, dem Leben diesen kosmischen Charakter zu geben, das Lebensbewußtsein zum Weltbewußtsein zu erweitern, zu steigern. Sie ist eines der großen Prinzipien der Formung des menschlichen Lebens. Das Systematische, die Hilfskonstruktionen schwinden; es bleibt die universale Tatsache selbst, die zu lebendigem Bewußtsein gelangt ist und das Leben der Menschen bestimmt.

VON DEN GESTALTUNGEN DER PERSÖNLICHKEIT

VON GEORG MISCH

Zu den wenigen Werten, deren Geltung heute gesichert scheint, gehört die Persönlichkeit. Wir schätzen sie im Leben als individuelle Kraft, die gerade in Lagen, wo es eine Entscheidung gilt, nie versagt; wir haben in ihr ein den verschiedensten Naturen erreichbares Ziel, das inmitten der Zerfahrenheit des Daseins Sicherheit, Stetigkeit und Geschlossenheit verbürgt, und wir zitieren das GOETHEsche Wort von ihr als dem höchsten Glück der Erdenkinder. Wir bauen mit ihrer Autonomie ein Fundament der Vernunftmoral, wir wollen persönliches religiöses Leben, wir suchen sie als den vereinigenden Geist hinter den mannigfaltigsten Lebensäußerungen, wir vertiefen uns in sie, wenn wir das Fortrücken des Geistes in der Geschichte verstehen wollen, und wenn wir auch sicher sind, daß schöpferische Kraft ohne sie sein kann, so finden wir doch immer wieder, daß auch dem reichsten sprudelnden Talent sein Höchstes ohne ihr reifendes Walten versagt bleibt. Was ist es mit diesem merkwürdigen Begriff Persönlichkeit, der Vernunftgesetz und Glück der Individualität, Geschlossenheit und bewegliche Mannigfaltigkeit, bindende Ordnung und irrationale Kraft in eins Begriff zusammennimmt?

I.

Wer gewohnt ist, die Persönlichkeit in großen geschichtlichen Menschen zu studieren, ist leicht geneigt, sie lediglich als ein Erzeugnis der Kultur, wohl auch besonders des europäischen Kulturzusammenhanges zu betrachten. Er wird überrascht, wenn er das mächtige Gesicht eines afrikanischen Häuptlings sieht, in dem eine wilde, aber im Zaum gehaltene Energie und ungewöhnlich sichere Überlegtheit ausgeprägt sind; er glaubt dann dem Urteil eines Beobachters: „In der Theorie ist der Häuptling der unumschränkte Herr des Landes und seiner Untertanen; in der Praxis aber hängt es ganz von seiner Persönlichkeit ab, wieviel er von seinen theoretischen Rechten in Wirklichkeit umsetzen kann". Es handelt sich nicht etwa um eine Ausnahme, sondern um die Regel, die man so formuliert finden kann, daß gerade bei primitiven Völkern, wo das Dasein noch nicht so breit festgelegt ist, die Eigenart der Individuen und dem entsprechend die Bedeutung der Persönlichkeit viel ausgeprägter und für die Lebensgestaltung mehr bestimmend sei als auf höheren Entwicklungsstufen, wo mit dem Fort-

schritt der Kultur die allgemeinen Faktoren viel stärker hervorträten und die Menschen in homogene Typen umwandelten.

Was ist hier mit Individualität, was mit Persönlichkeit gemeint? Es ist eine normale Erfahrung beim Bekanntwerden mit fremden Völkern, daß man zuerst nur Typen sieht, sowohl wenn man den Geist in den Lebensäußerungen sucht, wie wenn man die körperliche Erscheinung der Menschen betrachtet; ein objektives Verständnis fängt immer erst an, sobald man die Individuen auseinanderzuhalten gelernt hat. Wenn durch die genaueren Beobachtungen primitiver Völker das Vorurteil zerstört ist, daß der einzelne hier keine Individualität habe, sondern schöne Einfalt gemeinsamen Denkens und Handelns herrsche, so bedeutet das eine Bestätigung des Prinzips der Individuation, nach welchem das Weltganze in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Individuen gegliedert ist, und die Eigenart jeder menschlichen Lebenseinheit kann als eine Naturtatsache hingenommen werden. Die Frage ist nur, worin diese Eigenart bestehe und wie tief sie gehe. Daß ihre Vertiefung von der Entwicklung der Kultur abhängt und durch Bindungen hindurch gewonnen wird, wird man schwerlich in Abrede stellen.

Etwas anderes aber ist es, wenn hier das Wort Persönlichkeit fällt. Man hat dabei das ständige Auftreten eines Menschen vor Augen, der sich aus den anderen Individuen heraushebt und durch seine Überlegenheit regelmäßig die Situation beherrscht, so daß er feste Geltung in seinem Kreise besitzt. Diese Erscheinung führt man auf ein nicht weiter analysiertes Etwas in der Person zurück, für das man eben das Wort Persönlichkeit zur Hand hat: jenes Naturvolk selber benutzt zu demselben Zweck sein Wort für das Geheimnisvoll-Göttliche. Persönlichkeit steht hier noch dem ursprünglichen Sinn des Wortes nahe: die Rolle die jemand spielt, — wie wir denn auch keinen Anstoß nehmen, wenn das Wort speziell für den einnehmenden äußeren Habitus eines Menschen gebraucht wird: „Wir dürfen glauben, daß Buddha ein schöner, gutaussehender, stattlicher Mann mit ausgezeichnetem Teint war. Denn seine Persönlichkeit hat ohne Zweifel zu seinem Erfolge viel beigetragen." Der natürliche Ausgangspunkt für die Wertschätzung der Persönlichkeit ist ihre Wirkungsmacht: in dieser sind Äußeres und Inneres selbstverständlich verbunden. Welch ein Rätsel war es den Athenern an Sokrates, daß ein Mensch mit einem solchen Gesicht eine so machtvolle Persönlichkeit sein konnte! seine Häßlichkeit war wahrscheinlich auch mit ein Grund dafür, daß er nicht wie alsbald Plato als Gott verehrt

worden ist. Noch Epiktet, gewiß ein Moralmensch, findet für den idealen Propheten einen schönen Körper unerläßlich, der von den Wohltaten der freien Natur zeugt.

Ist nun das Mächtige, das an jenem Häuptling als Persönlichkeit bezeichnet wurde, etwas Naturhaftes, weil es bei sogenannten Naturvölkern vorgefunden wird? Gewiß nicht. Zu dieser Haltung gehört Beherrschheit und sicheres Stellungnehmen in der Berechnung der objektiven Sachlagen — was wiederum ganz primitiv sein kann bis hinab zur Schlauheit, aber doch einen ersten Ansatz zu dem rationalen Gefüge bedeutet, das bei der bewußten Gestaltung der Persönlichkeit ausgebildet wird.

Persönlichkeit ist keine naturhafte Mitgift, sondern ein Lohn des Lebens. Wie alles Höchste doch nur scheinbar als ein reines Geschenk kommt, so wächst am Stamme des Individuellen Persönlichkeit nicht ohne die innere Arbeit, die im Lebensverkehr mit Menschen, Schicksalen, Gedanken, eigenem Schaffen vor sich geht. Aber so unzureichend die skeptische Analyse ist, welche die Persönlichkeit lediglich auf die Eigenkraft der individuellen Natur zurückführt, die des Intellekts nur als des Werkzeugs bedürfe, um ihre motorische Energie durch Anpassung ihrer Eigenrichtung an die Notwendigkeiten der Sachen zum Ergreifen und Gestalten der Umwelt frei zu machen — Persönlichkeit als der normal ausgereifte, von wildwachsenden Trieben gesäuberte, starke, feste, klug biegsame Mensch, der dem Verstande traut und nicht Idealen nachjagt —: ebenso einseitig ist es, sie lediglich in die stetige Gesinnung zu verlegen, die das moralische Gesetz in den Willen aufgenommen hat. Denn in der Persönlichkeit ist die moralische Gesinnung nichts ohne bestimmt wirkende Energie. Auch wo Persönlichkeit uns überhaupt nicht mehr in körperlich geschlossener Gestalt handelnd entgegentritt, sondern als persönlicher Geist, der einen Inbegriff von Werken oder Taten einheitlich zusammenhält, ist dieser Geist kein ideales Gebilde, das wir zur Erklärung dahinterbauten, sondern etwas Reales, Wirkendes, in dem Maße, daß wir einen ganz positiven einfachen Eindruck von seiner Wirkungsmacht verspüren.

Unter Kraft als Moment der Persönlichkeit verstehen wir das Gestalten-Können. In der Gestaltung von Werken, Menschen, Lebensverhältnissen, in gestalteten Ausdrucksmitteln aller Art, von denen wir dann sagen, daß Stil in ihnen ist, finden wir die Persönlichkeit — sie ist aber auch selbst etwas Gestaltetes; in das geistige Medium, in

dem die Gestalt der Persönlichkeit geschaffen wird, suchen wir einzudringen.

Die innere Gestalt der Persönlichkeit zeigt in den verschiedenen Zeitaltern und Kulturkreisen bedeutende Verschiedenheiten. Nun steht die Ausbildung der Persönlichkeit in Wechselwirkung mit der Erkenntnis derselben bei sich und anderen: so läßt sich nicht nur aus der persönlichen Form von Lebensäußerungen, sondern auch aus dem Persönlichkeits-Bewußtsein ein Einblick in dieses innere Gefüge gewinnen. Und im besonderen ist die Absicht hier darauf gerichtet, sich klar zu werden über die Bedeutung der verschiedenen Gestaltung der Persönlichkeit in den großen Kulturen, in denen die Menschheit bis zu der hohen Stufe philosophischer Geisteshaltung gelangt ist. Wir sind gewohnt, von der Überlegenheit unserer Kultur gegenüber der orientalischen überzeugt zu sein, obgleich der ferne Osten, der uns diesen Glauben heute zu einem drängenden Problem macht, nur geschäftig ist, sich unsere technischen Errungenschaften anzueignen, während er gegen unsere geistige Haltung alle Skepsis bereit hat. Wir tun gut, die gewohnten Vorstellungen fallen zu lassen. Aber zum mindesten ist die unvergleichliche Mannigfaltigkeit der Gestaltungen von Homer bis in unsere Tage und die rastlose innere Bewegung, die den europäischen Menschen nicht auf einer Stufe, auf der sich's geistig leben läßt, ausruhn, sondern die festen Objektivierungen der geistigen Kräfte immer wieder verleben und zerbrechen läßt, ein spezifisch europäisches Gut. Hierbei spielt die Persönlichkeit zweifellos eine entscheidende Rolle, und man pflegt ja auch gleich bei dem ersten Gegeneinanderprallen des orientalischen und des europäischen Geistes in Hellas mit den Begriffen orientalisches Massentum und Machtherrlichkeit, die nur einem einzelnen, Herrschgewaltigen eine zweifelhafte Freiheit gibt, und hellenische Geistesfreiheit, attisch-sokratische Persönlichkeit zu operieren. Nun ist aber eben der Begriff Persönlichkeit sehr vieldeutig, und die Persönlichkeit selber ist kein eindeutiges Phänomen, sondern kennt verschiedene Arten und Stufen; worauf es dabei ankommt für die innere Freiheit und Selbständigkeit, das ist die Frage.

Wir werfen einen Blick auf Mittelalter und Renaissance in Europa als die beiden polaren Formen geistiger Haltung, deren Auseinandersetzung auch heute noch nicht abgeschlossen ist. JAKOB BURCKHARDTS Idee von der Entdeckung der Individualität in der italienischen Renais-

sance hat so tiefe und weite Kreise ziehen können, weil sie ein entscheidendes Element unsers eigenen Lebensgefühls wieder an seine Quelle führte. Sie brachte dem Individualitätsbegriff eine Anschauungsfülle, die jedem Gebildeten gegenwärtig ist, sie brachte zugleich eine Abgrenzung des modernen Selbstgefühls gegen mittelalterliches Menschentum mit sich; es sind die schönen Worte, die man immer wieder genießt: „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins — nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend und halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staats und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive, der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches." Was bedeutet es nun dem gegenüber, wenn Kenner des Mittelalters grade für diese Epoche die Entfaltung der Persönlichkeit charakteristisch finden?

Soweit es sich nur um ein Spüren nach Vorläufern handelt, ist einfach zu sagen, daß solche Versuche, grundlegende Umwälzungen mit Entwicklungsfäden zu überdecken, lebenschwächend wie alles Nivellieren, nichts mit dem historischen Bewußtsein zu tun haben, das gerade aus der Erkenntnis der großen Unterschiede Kraft zieht. Und was die Frage für unser Selbstgefühl bedeute, für unser Gefühl, wes Geistes Kind wir sind, soll hier vorerst nur gestreift werden. Nach BURCKHARDTs Ansicht des Sachverhalts haben wir uns mit unserem Individualitätsbewußtsein wesentlich als Erben des neuen Geschlechts zu fühlen, das in Italien zur Reife kam, geformt von der neu verstandenen Antike; es ist klar, daß dann zwei Potenzen der neuen Kultur, die gerade im Mittelalter sich zuerst ausgewirkt haben, das Germanische und die christliche Religion, an einer so tiefgreifend gebliebenen Neubildung keinen entscheidenden Anteil gehabt hätten. Nun findet man aber doch gerade bei den Germanen einen Sinn für die Inhaltlichkeit des Lebens, die immer eigenartig, individuell ist, womit dann die Abwehr gegen eine von außen herankommende Regelung gegeben ist. Und was das mittelalterliche Christentum anlangt, so ist erwiesen, daß seine bewußte

Pflege des Innenlebens, mag sie zunächst auch noch soviel Gewaltsames für jugendliche, in Tatendrang, Heldenphantasie, frischer Leidenschaft atmende Völker gehabt haben, eine Individualisierung in dem Bereich des Innern, das sich ihr, gestaltlos wie es ist, am schwersten erschließt, zur Folge gehabt hat. Aber diesen historischen Beziehungen kann erst in einem anderen Zusammenhang ihre sachliche Bedeutung abgewonnen werden. Hier handelt es sich nur um die Tatsache, daß im Mittelalter allenthalben persönliche Aktivität rege ist. Wie es ein neuerer Historiker formuliert, indem er das Urteil nicht auf das, was das Mittelalter über seine Menschen zu sagen wußte, sondern was sie taten, gestellt wissen will: „Wenn es irgendeine Zeit gegeben hat, wo die Einzelpersönlichkeit entwickelt war, so war es das Mittelalter."

Man denkt nicht nur an die großen Päpste und weltlichen Herrscher, sondern an den ganzen Untergrund vielgestaltigen Lebens, wo die wildwachsende Kraft sich in ständischen, kirchlichen und tausend lokalen Besonderheiten entfaltet und auch vergeudet, und z. B. in der Ordnung des Rittertums die Geltung des einzelnen wiederum von seinem persönlichen Auftreten abhängt. Und blickt man auf die Maske Dantes, so sinkt vor der unverrückbar gewaltigen Energie dieses Profils die bewegliche Figur Petrarkas zusammen, den man doch mit Recht als den ersten modernen Menschen gerade im Sinne des Individualitätsbewußtseins anzusprechen gewohnt ist.

Den Biologen ist es geläufig, zwischen organischer oder physiologischer und morphologischer Individualität zu unterscheiden. Ein organisches Individuum — Amöbe oder Mensch — vermag als unabhängiger Organismus ein selbständiges Leben zu führen, d. h. nicht nur die Ernährungs- und Gestaltungsfunktionen selbsttätig auszuüben, sondern auch in ihrer Ausübung sich selbst zu regulieren, wodurch die Selbsterhaltung garantiert ist. Ein morphologisches Individuum besitzt zwar in Aussehen, Bau und Zusammensetzung eine gewisse Selbständigkeit und Einheitlichkeit, die ihm ein Eigenleben ermöglicht, aber es vermag sein Leben nur im Verbande eines organischen Individuums zu führen, aus dem herausgerissen es sich nicht erhält. Wir finden einen entsprechenden Unterschied auf geistigem Gebiete und können in der mittelalterlichen Geistesbildung von morphologischer Individualität sprechen.

Aber die biologische Analogie kann immer nur ein bequemes Hilfsmittel sein, auf einen Unterschied hinzuweisen, der nun erst eigentlich zu erfassen ist. Er betrifft das Verhältnis, nach welchem in Werken,

Taten, Lebensformen persönlicher Geist sich ausdrücken kann und doch zugleich eine Geistesverfassung wirksam ist, die über die stärkste Persönlichkeit hinübergreift, sodaß sie von ihr, wie wir sagen, repräsentiert wird. So kann sich in den objektiven Gebilden des Denkens oder der Phantasie wie der Divina Comedia ein persönlicher Geist der Gestaltung so mächtig und rein ausdrücken, daß wir in ihnen die Persönlichkeit des Dichters viel tiefer besitzen als in Lebensnachrichten, und zugleich spricht aus der göttlichen Komödie der Geist des Mittelalters zu uns. Dieses Verhältnis ist nur eines aus einer Fülle von Beziehungen, in denen übergreifende Zusammenhänge, Kulturlagen, nationale Bindungen, immanente Notwendigkeiten in der Entwicklung des Geistes, sachliche Strukturgesetzlichkeiten, die aus der eingewobenen Systematik der Begriffe oder den dauernden Problemen, sei es der Kunst, sei es der Philosophie, entspringen und nach typischen Erlebnisstellungen wiederum gesetzlich variieren, sich in dem individuell geprägten Ausdruck geistigen Lebens wirksam zeigen. Aber die Stellung der Individualität in der auf solche Weise gegliederten geistigen Welt hängt nicht von den dauernden Struktur-Lagen und -Beziehungen ab, sondern von der bestimmten Verfassung, in der sie zu einer Einheit verbunden sind, und dabei spielt die Geistesverfassung des Zeitalters, die die nächst übergeordnete variable Einheit gegenüber der persönlichen ist, die entscheidende Rolle. Auch hier besteht zunächst ein dauerndes Grundverhältnis, das die Individualisierung zu allen Zeiten bindet. Wie die philosophischen Systeme einer bestimmten Epoche, selbst in einer Epoche höchst persönlicher metaphysischer Produktivität wie dem 17. Jahrhundert, einen gemeinsamen Aufbau zeigen, läßt sich auch in der Bildung des Irrationalsten, der Individualität, nachweisen, daß die großen Menschen einer Zeit nicht nur durch gemeinsame Lebensbestandteile, sondern durch ein bestimmtes Gefüge der Persönlichkeit, das durch alle Eigenart hindurchgreift, verbunden sind — was auf ein dem Zeitalter immanentes Richtungsgesetz der Individuation hinweist. Persönlicher Geist kann nicht so losgelöst bestehn wie die Amöbe. Aber dadurch ist ihm nicht etwa abgeschnitten, ein in sich geschlossenes Ganzes, eine aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit zu begreifende Einheit zu sein. Vielmehr ist grade die individuelle Einheit der Gestaltung ein Kriterium dafür, ob Lebensäußerungen, die durch ihre Zugehörigkeit zu einem und demselben Individuum nur psychologisch verknüpft sind, Ausdruck einer Persönlichkeit seien: überall, wo die Äußerungen ein eigenes Gesamtgefüge

haben, das ihnen individuelle Geschlossenheit, Einheitlichkeit, Form gibt, finden wir persönlichen Geist der Gestaltung. Wir sagen dann, die Wirklichkeit sei hier auf persönliche Art einheitlich erlebt. Aber wo diese Einheit ihren Ort habe, das ist nun die Frage. Nicht überall, wo persönlicher Geist sich ausdrückt, hat er auch seine Einheit aus sich selber. Hier liegen die großen Unterschiede, deren fundamentalster der zwischen Mittelalter und Renaissance ist.

Im Mittelalter liegt die sichtbare Schranke jeder Individualisierung darin, daß — ich kann die Formulierung eines universellen Historikers übernehmen — „der einzelne, mag er noch so selbständig handeln, doch in allen entscheidenden Momenten feste Formen und Anschauungen als etwas außer ihm Stehendes, schlechthin von der Tradition Gegebenes voraussetzt, das sein wie aller andern Tun bestimmt". Was bedeutet diese Tatsache? Nicht nur die Auffassung der Wirklichkeit, sondern auch das, was als die Wirklichkeit erlebt wird, ist in verschiedenen Zeiten verschieden. Im Mittelalter sehen wir, wie die geschichtlich gewordenen Ordnungen des Daseins, die den einzelnen tragen, — die feudale oder die ständische Gliederung so gut wie der regelhafte Stufengang des inneren Lebens zur Einheit mit Gott, für den die in der Zeit erlebte Folge der Gefühlszustände gleichgültig ist — so erlebt werden, wie wir uns von den undurchdringlichen, in der Natur gegebenen Notwendigkeiten unserer Existenz umschlossen finden. Und doch waren diese wie Naturformen dastehenden Lebensordnungen aus geschichtlich entstandenen Lebensfasern zusammengewoben, die sich mit bestimmten Motiven, Zwecken, Leidenschaften, Vorstellungen in jedes Individuum hinein erstrecken, und zwar nicht bloß als einzelne traditionell hingenommene Inhalte, wie sie der selbständigste Mensch in der Regel als einen unaufgelösten Rest nebenher mit sich führt, sondern als eine ganze geistige Welt, die in sich ihren Zusammenhalt hat. Diese ist über den einzelnen mächtig nicht nur für unser Verstehen, sondern für das Bewußtsein jener Tage selbst, weil sie die außerhalb jedes Menschenwillens bestehende Wirklichkeit ausmacht wie für uns die in den Sinnen wahrgenommene Welt — nur aber eine objektive Welt, die nicht fremd gegenübersteht, sondern aus dem Stoff des Geistes gebildet ist und geistigen Zusammenhang in sich hat, der mit dem der Einzelperson sich deckt. In den tiefsten Bezügen des Menschen zur Wirklichkeit ist noch keine freie Bewegung und individuelle Einheitsbildung. Aber in dem festen Rahmen dieser Geisteswelt, die den Menschen in sich

hineinnimmt, können die vorhandenen Kräfte in den buntesten Farben spielen, sie sind nicht so erdgebunden, die Phantasie, die sich in den Rahmen fügt, hat gleiche, wo nicht höhere Wirklichkeitsgeltung als die Wahrnehmungen — man sieht das Blut des Gekreuzigten und hört die Schläge der Annagelung, während die sichtbare Welt nur in zufälligen Einzelheiten scharf umrissen dasteht —, alle Kraft aber, die gegen die Schranken anstreben wollte, kann nur als in sich zurückgedrängte Energie geborgen bleiben, wo sie nicht vernichtet wird.

So hat hier das eigentümliche einheitliche Gefüge, das die Lebensäußerungen eines Individuums als Ausdruck einer Persönlichkeit erkennen läßt, seinen Schwerpunkt nicht im Eigenbereich der Person, sondern liegt eingebettet in dem geistigen Wesen einer Welt, die mit vorher vorhandener Einheit den einzelnen wie selbstverständlich umfaßt, und wo aus einem Werke persönlicher Geist der Gestaltung zu uns spricht, ist gar nicht zu sondern, daß die Wirklichkeit persönlich erlebt ist, und daß die übergreifende Geistesverfassung der Zeit, die ein bestimmtes Erleben der Wirklichkeit mit sich führt, einen persönlichen Ausdruck fand. Die Individualität hat ihre Selbständigkeit nur morphologisch. So ist selbst zu der Divina Comedia trotz ihrer ungeheueren dichterischen und menschlichen Potenz der Zugang nur durch das Mittelalter hindurch offen, nicht nur das historische Verständnis, sondern auch der unmittelbare Genuß des Werkes als Ganzes kommt erst, nachdem man sich in die mittelalterliche Geisteswelt hineingelebt hat.

Daß nun aber auch ein historischer Begriff, der dem biologischen der organischen Individualität entspricht, voll von Realität ist, dafür gibt die Renaissance ihr unschätzbar reiches Zeugnis vom Menschen. GOETHE spricht einmal in den Wanderjahren von dem ganz eigenen Interesse, das ein Porträt oder eine Biographie in der Regel grade dadurch erweckt, daß in ihnen der bedeutende Mensch, den man sich ohne Umgebung nicht denken kann, einzeln abgesondert heraustritt und sich vor uns wie vor einen Spiegel stellt, behaglich vor dem Spiegelglas mit sich selbst beschäftigt: dagegen findet er in Porträts bedeutender Männer aus dem 16. Jahrhundert die Menschen „in vollständiger Gegenwart, wie sie für sich leibten und lebten, ohne sich etwa im Spiegel oder im Zuschauer zu beschauen, sich selbst gelassen und genügend und durch ihr Dasein wirkend, nicht durch irgendein Wollen und Vollbringen". Den Schlüssel zum Verständnis solchen selbständigen Daseins gibt DILTHEY, indem er es mit dem Streben

unserer Tage vergleicht: „Jedesmal, wenn eine Kultur abstirbt und eine neue entstehen soll, erblaßt die Begriffswelt, die aus der älteren hervorgegangen war, und löst sich auf. Das Erlebnis, wie es bedingt ist durch die gesellschaftlichen Veränderungen und den Fortschritt der Wissenschaft, emanzipiert sich gleichsam eine Zeit hindurch von den Fesseln begrifflichen Denkens: für sich wird es eine Macht über die Gemüter." Es scheint, daß solche freie Kraft des Erlebens, die sich in einer zusammenbrechenden Geisteswelt mit allen Organen an die Wirklichkeit klammert, damit jeder einzelne dadurch, daß er in sich selbst den Menschen in der Ganzheit herstellt, noch ungehemmt im Übergang vom Impuls zur Aktivität an seinem Teil die neue Lebensgestaltung heraufführen helfe, nur innerhalb der europäischen Kulturentwicklung auftritt, während im Orient auf der entsprechenden Stufe, wo die alte zusammenhaltende Geistesverfassung verlebt ist, entweder die Person selber sich auflöst, um aus der Wirklichkeit flüchtend in jenseitiger Einigung zur Totalität zu gelangen, oder eine Wiederherstellung des Alten Platz greift, die zwar wieder Sicherheit ins Dasein bringt, aber um den Preis allmählicher Erstarrung. Dann rühren wir hier an eines der Momente, auf denen die merkwürdige Überlegenheit unserer nie stillestehenden europäischen Geistesentwicklung beruht; an das wir daher als an eine Kraftquelle glauben können. Auch im 7. und 6. vorchristlichen Jahrhundert, wo die erste Entscheidung über die Selbständigkeit der europäischen Kultur gefallen ist, in jenen denkwürdigen Jahrhunderten, wo über die ganzen noch lebenskräftigen Völker eine Flutwelle des Geistes hinging, die ihnen ein Bewußtsein von sich selber schuf: war in Hellas allein jene volle Freiheit des gestaltenden Erlebens. Hier entstand nicht sogleich eine nationale Metaphysik, sondern zuerst eine Erlebnis-Philosophie, die der Einzelpersönlichkeit ein metaphysisches Selbstbewußtsein gab. Die Einheit zwischen Philosophie, Religion und Dichtung, die immer hinter allen Kämpfen mächtig ist, blieb im Orient, der diese Kämpfe nicht so kennt wie wir, selbst wo man bis zur Philosophie kam, ein ungelöster objektiver Zusammenhang — nicht nur in der Form von Mystik: auch bei Konfuzius, den man gern neben Sokrates stellt, werden wir solche Gebundenheit finden. In Hellas zum ersten Male wurde die Weltansicht ganz von der persönlichen Gestaltung durchdrungen, und jener Zusammenhang des philosophischen Weltbegreifens mit der religiösen Erfahrung und dem künstlerischen Schauen nahm eine subjektive und lösliche Form an, womit der allgemein be-

freiende Aufbau des Lebens auf die wissenschaftliche Erkenntnis vorbereitet war.

Die Fülle von Kraft, die in solchen Zeiten wie in einem sprunghaften Durchbruch entwickelt wird, bleibt immer rätselhaft. Beobachten kann man nur äußere Bedingungen, die Spielraum für ihre persönliche Betätigung lassen: wie jener Zusammenbruch der sozialen und geistigen Ordnungen, der den für die Verselbständigung nötigen gefährlichen Boden freilegt, oder die mit dem Reichtum der Kultur wachsende Kompliziertheit des Lebens, wo auf den einzelnen mannigfache noch unartikulierte Lebensinhalte einströmen und auch die widerspruchsvollen Möglichkeiten der individuellen Natur aufgehen können, die den Nährboden kräftig zusammengehaltener Persönlichkeiten bilden, oder endlich die Erweiterung des Horizonts über fremde Völker, die das Gefühl der eigenen Kraft klärt. Und verstehen läßt sich nur, daß der persönliche Geist gleichsam nackt in ganzer Freiheit und Fülle zutage treten kann, wo das Ich nicht mehr nur der Schauplatz ist, auf dem jenseits von ihm liegende Quellen des Lebens zusammenfließen, sondern die geistige Welt selbständig geschaffen werden muß. Glaubt man das Phänomen begriffen zu haben, indem man die Triebkraft in dem natürlichen Wachstum der Vernunft findet, die sich aufgeklärt in subjektiver Reflexion gegen das Bestehende wendet, so sieht man nicht, daß bei dieser Persönlichkeitsbildung grade das selbstsichere, gestaltungskräftige Erleben aus ganzer Fülle heraus das primäre Faktum ist und die Vernunft nur als das erste aufklärende Organ sich hervorstreckt, — und das Dämonische des geschichtlichen Prozesses fällt dahin. Vielmehr muß man die Tatsache fest hinstellen; denn sie widerlegt das Dogma, das der Katholizismus sowohl wie die positive Philosophie von COMTE vertritt: daß nur stabile Gesellschaftsordnungen — stabil durch das Vorhandensein einer alle leitenden Ideenmacht, in der der einzelne wie ein anatomisches Strukturelement eingefügt ist, — zur Produktion eines großen Stils gelangen könnten.

Und dann zeigt sich nun wieder das Entscheidende: grade wo das individuelle Leben so kräftig frei ist, sucht es die immanente Bindung seiner Kraft in der Persönlichkeit. Sieht man nur die vielgestaltige Aktivität als Kennzeichen der Persönlichkeit an, so kommt man zu dem Urteil, daß im Gegensatz zum Mittelalter „grade die Renaissance einen starken Anstoß gab, der Individualität der Tat Schranken zu ziehen." Wie reflektiertere Zeiten nach Energie und Leidenschaft, so sucht die

Renaissance nach dem Gesetz, das die Persönlichkeit in sich selber trägt. Damit beginnt, kraft einer neuen Objektivität der Selbstanschauung, die innere Arbeit, in der das Persönlichkeitsbewußtsein geschaffen wird.

2.

Das Persönlichkeitsbewußtsein baut sich in Stufen auf, auf denen es nur allmählich wieder in die Tiefen des Lebens hinabführt, aus denen es hervorging. Der europäische Geist hält sie in sich zusammen, während die andern philosophischen Kulturen auf der einen oder andern zur Ruhe kamen.

Der erste Schritt, der dauernde Bedeutung hat, stellt als Wert und Wesen des reifen, männlichen Daseins, in dem der Mensch seine Vollendung findet, die Herrschaft des vernunftbestimmten Willens in Wort und Tat fest. Es vollzieht sich die Sonderung, die zugleich den Stachel enthält, der zum Weiterdenken zwingt: die irrationale Eigenkraft des Individuums bleibt im Dunkel, als Natur, und die allen Individuen gemeinsame Vernunft, die vermöge ihrer Kraft der Einsicht nicht nur Klarheit und Ordnung, sondern Sicherheit und Festigkeit ins Dasein bringt, tritt heraus als die Macht, die dem Menschen die Geschlossenheit der Persönlichkeit zu geben vermag.

Als eine Macht: denn in dem scheinbar so rationalen Ansatz wirkt eine dauernd menschliche Stellung zum Leben. Herrscherwille, herausgehoben zu sein aus den vulgären Notwendigkeiten der Existenz, das Leben in der Hand zu haben und nur dem, was man in der Hand hat, Wert zu geben — diese mächtige Haltung, die bei den Menschen der Tat mit ihren großen typischen Zügen die sichtbarste Realität hat, steht in einem Brennpunkt des Persönlichkeitsgedankens. Aber die Gewaltigen dieser Erde sind wie die religiösen Genies umgeben von einer Atmosphäre des Glaubens, ohne die auch der aufgeklärte Herrschermensch nicht wirken kann, Glauben an die eigene Mission, den eigenen Stern, göttliche Berufung, schirmende Nähe zu der Macht, die die Welt lenkt: durch ihre Stellung herausgehoben auf eine Warte, von der aus das Menschengetriebe kleinlich, vergänglich, nichtig, nur von Gebrauchswert erscheint, bedürfen sie einer Garantie dafür, daß sie an etwas schaffen, was Dauer hat — damit ihre Energie nicht wie eine Naturgewalt dahinrase, sondern persönlicher Wille sei, dessen Wirken einen Sinn hat. Mit einem solchen Schimmer von Gläubigkeit umgab noch Plato die Gestalt des Sokrates: ein von der Gottheit an ihn ergangener Ruf

habe ihn zu dem ihm eigenen Wirken, sich und die andern zu erforschen, erweckt, und in der Überzeugung, eine göttliche Mission zu erfüllen, stehe er fest auf seinem Posten — so daß man von dem Eindruck der Apologie aus hat sagen können: es liegt auf Sokrates etwas von dem Wesen des orientalischen Propheten und Religionsstifters. Der Philosoph der griechischen Aufklärung, der jedes Individuum an seinem Teil zum Herrn seines Daseins zu machen aufstand, aus demselben Quell den Glauben an den Sinn seines Eigendaseins schöpfend wie die Herrscherpersönlichkeit, der Religionsstifter, der im Erwählungsbewußtsein zur Persönlichkeit gestählte calvinistische Held! so durchgreifend ist diese Bindung, in der die Persönlichkeit erstarkt, bis sie sich aus ihr befreit.

Und doch hat grade Sokrates, welches auch die subjektiv-psychologischen Momente der wunderbaren Selbstsicherheit gewesen sein mögen, mit der er in einer durch vieles Räsonnement verwirrten Welt mit seiner 'königlichen Ironie' unter den Menschen stand, diese Befreiung vollzogen: mit dem sicheren Griff an die Wurzel, der das Wesen persönlicher Lebensgestaltung darin faßte, daß sie auf einem Grunde baut, den der Mensch in seiner eigenen Hand hat: die sachliche Einsicht der Vernunft, die ihre Sicherheit in sich selber trägt. Es war die zweite große Entscheidung über die Selbständigkeit der europäischen Menschenbildung, die auf dem Felde des Persönlichkeitsbewußtseins gefallen ist.

Die Autonomie des Philosophen ist nichts spezifisch Europäisches, auch der Orient kennt sie. Wir finden sie in Indien — dort gehört sie einer andern Bewußtseinslage an, von deren Bedeutung wir später sprechen werden. Aber frappierend ist es, sie bei den Chinesen zu finden, und es möge gestattet sein, auf diese uns fremdeste Gestalt des Persönlichkeitsbewußtseins näher einzugehen. Sind doch Übereinstimmungen der chinesischen Philosophie mit der europäischen von großer Tragweite für den positiven Nachweis einer immanenten Gesetzlichkeit der Geistesentwicklung; denn hier sind ja alle Versuche ausgeschlossen, die Beziehung und Verwandtschaft der philosophischen Begriffe aus physiologischen Bedingungen, aus dem Bann gleichförmiger grammatischer Funktionen zu erklären, oder auf historische Zusammengehörige zu reduzieren.

Ein Dokument, das unzweideutig spricht, gibt die Selbstbiographie eines Philosophen, der, am Beginn unserer Zeitrechnung lebend, typische Züge des Aufklärungsdenkers zeigt, Wang Tschung mit Namen. Welt und Schicksal ist durch Naturnotwendigkeiten bestimmt, das äußere Glück ist nicht in unsere Macht gegeben, aber Weisheit und Tugend

haben ihren Wert in sich, sie erzeugen den Gleichmut, der den Ablauf der Dinge ruhig erwartet, und machen den Menschen innerlich frei. So stellt er sich dar, wie er in geringer Lage das Glück unabhängigen Lebens in Philosophie und Moralität genießt, seiner eigenen Geltung gewiß, die ihm einmal Nachruhm bringen wird: „Obwohl er arm war und keinen Morgen Landes zum Verbleib besaß, war sein Geist freier als der von Königen und Herzögen". Nur daß seine Makrobiotik ihm nichts hilft, ist ein Kummer seines Alters: „Leben kann nicht verlängert werden, ach!" Die als europäisch bekannte kritische Haltung des aufgeklärten Subjekts gegen herkömmliche Meinungen tritt bei ihm mit vollem Selbstbewußtsein auf. Er kritisiert die Beamten scheinbar sokratisch, daß sie oft nicht zu sagen wissen, warum sie etwas tun. Er macht sich seine geistige Haltung klar und stellt sich selber unter die Kategorie „Reflexion oder Diskussion". Es bedeutet ihm einen Verzicht, sich nicht zu den eigentlich Schaffenden, die dem Altertum angehören, rechnen zu dürfen; aber wenn er auch nur bestrebt sein kann, die verwirrten Begriffe von wahr und falsch, recht und unrecht wieder ins reine zu bringen, seine Lehre kommt „aus dem innersten Herzen" wie das alte Volkslied. Und wenn man ihm seine Unfähigkeit zu großer Leistung mit seiner Ahnenlosigkeit beweisen wollte, so hat er die Entgegnung: „Wie der Phönix ein Vogel ohne Stammbaum, ein Ding ohne seinesgleichen ein Juwel, so ist der Weise ein Mann ohne Vorfahren".

Ist hier überhaupt noch eine feste Grenze? Ein moderner, auch europäisch gebildeter Chinese der konservativen Richtung erklärt, daß die rettende Kraft der von Konfuzius geschaffenen Kultur in ihrem personbildenden Wesen gelegen sei.[1] Das Aufklärungsideal der Humanität, das die europäischen Staaten erst noch aus der gegenwärtigen Anarchie zu befreien berufen sei, habe hier seit alters die bewußte Grundlage des feststehenden Baues der Gesellschaft gebildet, dessen Erschütterung wesentlich dem demoralisierenden Einbruch der europäischen Technik und häßlich nackten Macht-Überlegenheit zuzuschreiben sei. MONTESQUIEU, VOLTAIRE, DIDEROT haben nicht bloß aus Büchern, sondern auch aus Einrichtungen Chinas Belehrung schöpfen können. Statt der Herrschaft von Affekt oder physischer Gewalt, die breite moralische Basis der ruhigen männlichen Vernunft und des natürlichen Gefühls des Menschen für das Gute. Das niedere ungebildete Volk besitzt durch lange Gewöhnung

[1] KU HUNG MING, Papers from a Viceroys Yamen (Civilization and anarchy), Shanghai 1901. The story of a Chinese Oxford Movement, Shanghai 1910.

an Selbstkontrolle und lokale Selbstverwaltung eine Geschicklichkeit, bei jeder Arbeit sich zu organisieren, und lebt dabei nicht aus Schwäche, sondern mit Selbstvertrauen in der Achtung der Autorität und des Gesetzes, die mit moralischer Kraft, nicht durch äußeren Zwang binden. Der vornehme Mann der gebildeten, regierenden Stände aber wird durch die Kultur seiner Persönlichkeit ein freier Mann; denn er gewinnt aus der alten Moralphilosophie, die seit der Restauration des Konfuzianismus, sozusagen der chinesischen Reformation, nun schon über ein Jahrtausend lang die geltende Staatsmoral ist, das theoretisch begründete Bewußtsein der natürlichen, von jeder religiösen, politischen, sozialen Autorität unabhängigen Sanktion des Moralischen durch das Gewissen. „Er tut das Rechte nicht aus Furcht, sondern aus Liebe zum Rechttun. In allen Materien der Lebensführung hat er die Richtlinie nicht aus einer äußeren Autorität, sondern aus Vernunft und Gewissen als seiner eigenen Regierung von innen. Er kann ohne Regierer leben, aber er lebt nicht ohne Gesetz. Daher nennen die Chinesen einen gebildeten vornehmen Mann einen kleinen König."

Mag dieses Bild eines Chinesen vom inneren Bau seines Volkes der Sachlage entsprechen oder sie nach einem Ideal modeln: es ist doch ein in China selber heimisches Ideal. Konfuzius, der es geschaffen hat,[1] lebte ein Jahrhundert vor Sokrates. Die Vernunftgestalt der Persönlichkeit ist sowohl chinesisches als griechisches und modern-europäisches Aufklärungsgut. Sie ist in China von Konfuzius her in Auseinandersetzung mit mystisch kontemplativen und naturalistischen Richtungen seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, wo auch über Indien wie über den griechischen Kulturkreis eine starke moralische Bewegung hingegangen war, fertig durchgebildet vorhanden. So kehren dann auch hier, in national geprägter Form, Grundzüge dieses Typus wieder:

Selbstvervollkommnung — „sein Wesen erhöhen" — als die gleichmäßige sittliche Aufgabe für jedes Individuum bis hinauf zum Kaiser, dem Himmelssohn; sie ist die Bedingung für Ordnung in der Familie, wie ohne diese wiederum keine Ordnung im Staate sein kann. Normierung dieser Selbstkultur durch ein festes Vernunftideal von vollendetem Menschentum: die Begriffe „Mensch" und „sittlich" als das,

[1] Soeben ist eine ausgezeichnete deutsche Ausgabe der Gespräche des Konfuzius erschienen von RICHARD WILHELM, Jena 1910; sie konnte hier noch nachträglich benutzt werden. WILHELM stellt den Satz voran, daß Konfuzius, mit Kant vergleichbar, die vollständige sittliche Autonomie lehrte.

was der Mensch sein soll, hängen hier schon in der Sprache so eng zusammen, daß sie verschiedene Bedeutungen eines gleichlautenden Wortes jen sind; die europäischen Umschreibungen dieses konfuzianischen Idealbegriffes heben seinen einheitlichen Inhalt verschiedentlich heraus als Menschlichkeit oder Humanität, Vollkommenheit, Sittlichkeit, Sympathie im Sinne einer zum Begriffe des wahren Menschen gehörigen Gesinnung gegenüber den Nebenmenschen. In der Begründung dieses regelhaft menschlichen Lebensziels gehen auch in China die Richtungen auseinander, auf typischen Wegen; aber mag es nun hergeleitet werden aus einer in eingeborenen moralischen Gefühlen sich zeigenden Anlage der Menschennatur zur Verwirklichung der Vernunft oder — wenigstens in einem großen Ansatz — aus einem die ganze Welt durchwaltenden Vernunftgesetz, das als „naturgemäßen Zustand" das „innere Gleichgewicht" und nach Auftreten der Affekte seine Wiederherstellung als Harmonie fordert, oder aus einem zielbewußten Schaffen der Norm seitens der alten Weisen und Herrscher, die dem chinesischen Reich die Kultur gebracht haben, indem sie die Ordnungen des moralisch-sozialen Lebens in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Weltalls und deshalb verbindlich einrichteten: immer gibt es die eindeutige Richtung auf die einfachen großen Tugenden, die die Grundbedingungen einer vernunftmäßigen Ordnung im Zusammenleben der Menschen darstellen. Bewußt durchgebildet in der Einzelperson, geben sie ihr die selbständige Haltung der Persönlichkeit. Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit, Überlegtheit, Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, Maß und Mitte, ohne die der Mut zur Unbotmäßigkeit, die Gradheit zur Arroganz wird; und wie der Aufgang des moralischen Bewußtseins mit dem Persönlichkeitsgedanken notwendig zugleich die Anerkennung des Vernunftwesens Mensch in den andern Personen bringt, faßt sich die Konfuzianische Ethik zusammen in den zwei Begriffen: Gewissenhaftigkeit gegen sich selbst und vollkommene Gegenseitigkeit im Verhältnis zu den anderen Menschen: „Was du nicht liebst, daß dir angetan werde, das tue auch nicht andern an" — „der Mensch ist kein Gerät".

Zu den Kardinaltugenden gehört hier auch die Pietät, ja sie steht allem voran als die „Wurzel der Norm". Bis zum heutigen Tag gilt in China die Kindespflicht als das erste, unbedingt Feste in der moralischen Welt; sie erstreckt sich über die Familie hinaus, da das Verhältnis zur Obrigkeit ein moralisches Vertrauensverhältnis sein soll. Aber das bedeutet nicht ein einfaches Stehenbleiben bei den patriarcha-

lischen Traditionen, das den Persönlichkeitsgedanken ohne weiteres beeinträchtigte — Konfuzius hatte schon eine subjektivistische Lebenshaltung vorgefunden, die in jener Zeit der Erschütterung der Gesellschaft und der Auflösung der alten Ordnungen in Machtkämpfen, der entarteten Welt absagend, sich auf die Pflege des Innenlebens in der Kontemplation zurückzog. Er stellte diesen Mystikern, deren Stimmen man noch in seinen überlieferten Gesprächen heraushören kann, den Satz gegenüber: „Wer nur bedacht ist, sein eigenes Leben reinzuhalten, bringt die großen menschlichen Beziehungen in Unordnung." Er teilte aber mit ihnen die Grundidee von der Einheit des Universums in einem ewigen, unerforschlichen, nur intuitiv erfaßbaren, unpersönlichen, spontan, „ohne Tun", „ohne Worte und Befehl" vernunftmäßig wirkenden Grunde des Alls — eine Idee, die, in der nationalen religiösen Weltansicht enthalten, von Laotse zu philosophischem Bewußtsein erhoben war. Seine große Leistung war, daß er in diesem kritischen Moment des Übergangs der Religion in eine auf das Denken gegründete Weltansicht die dauernde praktische Aufgabe der Philosophie ergriff, das Handeln des Menschen in Staat und Gesellschaft objektiv zu begründen, mit dem Gedanken, daß die im Universum waltende Vernunft bindende Kraft habe für die Gestaltung von Ethik und Politik. Entsprechend der Tendenz der Aufklärung, ihre Vernunftgrundsätze in einem vorbildlichen Zeitalter vollendeter Humanität anzuschauen, womit dann die Vernunftregel zu einer Totalkraft wird, suchte er das ideale Menschentum in einer bestimmten Blüteepoche der nationalen Vergangenheit auf und brachte mit chinesischer Gewissenhaftigkeit die von ihr überkommenen Dokumente zusammen, aber immer war sein philosophisches Absehn darauf gerichtet, in der Lebensgestaltung des Altertums die den geltenden Regeln zugrundeliegenden gültigen Prinzipien aufzufinden. Wie sein Zeitgenosse Heraklit die Idee des Naturrechts faßte mit seinem Satz, daß alle menschlichen Gesetze sich von dem einen göttlichen nähren, so ging Konfuzius auf ein natürliches System der Kultur aus. Er ging dabei positiv vor, er glaubte sich nicht berufen, einen selbständigen Blick in den metaphysischen Weltzusammenhang zu tun, er wollte die in den nationalen Traditionen enthaltene Vernunft zu schlichten Begriffen entwickeln, die das Leben leiten sollten. Hierbei fand er das feste natürliche Gefüge der sittlichen Welt in den Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Gatten, Brüdern, Freunden, Herrscher und Beamten, und wie in China die Familie nicht in affektiven Verhältnissen, sondern

in abgemessenen Bezügen der Ehrerbietung lebt, hob er aus den geltenden Vorschriften der Kindespflicht das Prinzip der Ehrfurcht heraus als der dieses ganzes Gefüge tragenden und belebenden Gesinnung, die in einer Familienordnung erwachsen muß, die kein Sichgehenlassen duldet, Unterordnung unter den Willen des Vaters selbst noch über dessen Tod hinaus fordert und fern von Zweckmäßigkeitsgedanken und Gewaltverhältnissen an Respekt vor der moralischen Autorität, an Selbstlosigkeit gewöhnt. Ausdrücklich ist bei der theoretischen Durchbildung der Konfuzianischen Lehre durch MENCIUS herausgehoben worden, daß auch die Ehrerbietung, die sich nach der Stellung ihres Gegenstandes in der moralischen Ordnung abstuft, „nicht auf etwas Äußerem beruht, von außen in uns hineingegossen, sondern von innen herauskommt". Die Ehrfurcht, die die Scheu vor sich selbst wie vor überlegenen Persönlichkeiten umfaßt und schließlich ihren höchsten Gegenstand in der Weltvernunft selber findet, ist eine Tugend auch der vollendeten Persönlichkeit.

Es bleibt hier freilich doch eine Schranke, aber sie liegt tiefer. Sie tritt schon etwas deutlicher hervor, wenn man unter dem Eindruck der Beobachtung, wieviel Haltung dieses Volk bis zum Bediensteten hinab hat, diesen Vorzug der schönen Erscheinung in seinem Zusammenhang mit der alten Morallehre versteht. Die Beziehung des Ethischen und Ästhetischen ist hier in eigentümlicher Weise festgelegt. Mit jener persönlichen Sittlichkeit, die den Menschen innerlich unabhängig macht, ist aufs engste die Charis verbunden, durch die die Persönlichkeit in ihrem Auftreten Wohlgefallen erweckt, aber nicht so, daß dieses „Schöne" einfach zusammenfiele mit dem Sittlichen, wie im Fortgang der griechischen Ethik, oder daß es als der selbstverständliche Ausdruck einer harmonischen Seelenverfassung gälte, sondern „die Harmonie kennen, ohne daß die Harmonie durch die Form geregelt wird, das geht auch nicht", und diese schöne Form, die nicht nur der Erscheinung Anmut und Würde, sondern auch dem inneren Wesen einen Halt geben soll, verbleibt durchaus in der Gebundenheit durch die Sitte, in der für jede Situation zwischen Menschen eine feste Regel angemessenen Benehmens vorhanden ist. Es ist der chinesische Sinn für das Geziemende, für die „Schicklichkeit", für eine Geregeltheit des Lebens, die sich für den Anblick schön ausnimmt, nirgends Kanten und Reibungen sehen läßt, sondern alles in gefälliger Rundung zeigt mit Hilfe der Formen und Gebräuche, die eine alte aristokratische Kultur besitzt und die es er-

möglichen, nie gradezu zu sein, sondern etwas Unangemessenes mit einem feinen weichen Gewebe mehr zu markieren als zu verhüllen. Man möchte in dieser Pflege des Ästhetischen ein chinesisches Pendant zu der formalen Bildung des griechischen Rhetorentums finden. Dem Fremden verschließt es leicht den Blick in chinesisches Wesen, und es mag wohl auch dahin geführt haben, daß das Sittliche vielfach im Schicklichen aufging. Konfuzius hatte das Verhältnis so festgestellt, daß die Kenntnis der Regeln der Form ohne moralische Kultur leeres Gebildetsein des bloßen Literaten sei, aber andererseits auch der sittlich Gebildete, der sich nicht entsprechend dem Gesetz der schönen Form bewegt, noch nicht tüchtig sei. Wie der Maler zuletzt die weißen Lichter aufträgt, so wird das Kunstwerk der Persönlichkeit erst vollendet durch die Formen des Benehmens, deren traditionelle Regelhaftigkeit auf die gleiche Stufe mit der Vernunftregel gestellt wird, ja sie gehören so sehr zum Wesen, daß der Wert der Persönlichkeit gegenüber dem Alltagsmenschen ohne sie nicht besteht, wie das Fell eines Tigers oder Panthers ohne Haare nicht mehr wert ist als ein Hundefell. Handelt es sich hier nur um eine nationale Färbung des Idealtypus des „Edlen"? Über die nationale Beschränkung des Menschentums ist schon Konfuzius hinausgekommen: „Zwischen wirklich gebildeten Menschen gibt es keinen Unterschied der Rasse". Dem Edeln „sind innerhalb der vier Meere alle seine Brüder. Warum sollte er sich bekümmern, daß er keine Brüder hat"?

Wo man an einer Grenze des chinesischen Persönlichkeitsgedankens angelangt zu sein glaubt, trifft man grade wieder auf typische Aufklärungsgedanken und Regeln, die die Persönlichkeit als das normale Vernunftwesen konstituieren, so daß wir diese Gestalt des Selbstbewußtseins nun weiter mit Sätzen der altchinesischen Morallehre umschreiben können.

„Wer sich nach der Norm richtet, hat eine beständige Wesensnatur." „Die Pflege der Vernunftnorm heißt Unterweisung." „Weiß man, wo man zu stehen hat, dann steht man fest." Zulänglichkeit des vernünftigen Willens: „Wenn einer einen Tag lang seine ganze Kraft an das Menschentum setzen will, ich habe noch keinen gesehen, dessen Kraft dazu nicht ausreichte." Das Rechte sehen und es nicht tun, ist Mangel an Mut. Mit dem Wissen zugleich die Anschauung der Regel in vorbildlichen Persönlichkeiten, Selbsterkenntnis und tägliche Selbstprüfung, „imstande sein, seine Fehler einzusehen und sich in

seinem Innern anzuklagen", unablässiges Fortschreiten, rechte Wahl der Freunde, und „nur der Sittliche vermag andere zu lieben, andere zu hassen", wie denn auch nur er den echten, besonnenen Mut hat. Der Gebildete, Edle besitzt seine Beständigkeit unabhängig von dem äußeren Wohlergehen, dessen nur der Alltagsmensch zu beständiger Gesinnung bedarf, auch vom Ansehn unter den Menschen, das ihm der Nachruhm ersetzt. Er ist frei von Trauer und Furcht. Er vermag im Elend fröhlich zu sein, und die Krone der Vernunft ist frohe Tätigkeit auf dem bestimmten Posten, die aus der Ruhe und Festigkeit hervorgeht. „Der Edle unterwirft sich die Dinge, der Alltagsmensch wird von den Dingen geknechtet." Die so geformte Persönlichkeit ist — da für den stehenden Charakter der Vernunftnorm der zeitliche Fortgang des Lebens irrelevant ist — in jedem Moment fertig da. Auch nicht für die Dauer eines Mahles handelt der Edle der Sittlichkeit zuwider, „in Drang und Hitze bleibt er unentwegt dabei, in Sturm und Gefahr bleibt er unentwegt dabei." Ist der Sinn auf sie gerichtet, dann kann nichts Böses an. „Ohne zwischen kurzer und langer Lebensdauer einen Unterschied zu machen, in Bereitschaft sein; dadurch setzt man seine Bestimmung fest" — so sagt auch Mark Aurel, daß das Leben der Persönlichkeit „nie unvollendet ist, wie man von einem Schauspieler sagen kann, er tritt ab vor dem Ende des Stücks".

Ist es nur unser Vorurteil von der Überlegenheit der europäischen Kultur, was uns angesichts dieses chinesischen Ideals noch an der Ansicht festhalten läßt, daß die Sokratische Vernunft eine einzigartige Befreiung und Erhöhung des menschlichen Selbstbewußtseins bedeute? Im Moralischen, das seinen Wert immer in sich selber hat, kann der Unterschied nicht liegen, und die Hingabe des Lebens für eine Idee ist dem fernen Osten so bekannt, daß der Selbstmord geradezu regelhaft nicht eine Tat der Verzweiflung, sondern den stärksten protestierenden Ausdruck der persönlichen, besonders der politischen Überzeugung, der Treue nicht nur gegen andere, sondern auch gegen sich selbst bedeutet. Die Persönlichkeit, die nach dem moralischen Ideal geformt ist, bleibt eine reife Frucht am Baume der Menschheit, gleichviel an welchem Zweige sie wuchs: die Stufe des Selbstbewußtseins, die den Wert der Person in der Vernunft findet, hat eben darin ihre Bedeutung, daß sie eine allgemein menschliche Grundlage der Persönlichkeitsbildung abgibt. Aber sie erschöpft das Wesen der Persönlichkeit nicht. Denn diese hat nicht nur die Funktion, das Vernunftwesen Mensch zur geschlossenen

Darstellung im Individuum zu bringen, das dadurch allgemeinen Wert und für sich die Sicherheit tätigen Lebens unter den Menschen gewinnt, sondern sie ist zugleich das Organ, in dem sich die Bewältigung der Wirklichkeit, auch der Wirklichkeit des menschlichen Individualdaseins, durch den menschlichen Geist vollzieht, der sich dabei in dem Prozeß der Geschichte aufbaut. Beides fällt nur dann zusammen, wenn man den Sinn dieses Aufbaus in dem Fortschritt zur Herrschaft der aufgeklärten Vernunft in der Hand zu haben glaubt: dann ist nicht bloß die einzelne normal geformte Persönlichkeit, sondern das ganze ideale Gefüge der Persönlichkeit in China ein Höchstes. Und doch hat dieses Gefüge, das so stabil ist, daß es kein Moment der Unruhe mehr enthält, den Wurm in sich, der den Fortbau des Geistes zernagte in einem Volke, das noch heute seine Kraft nicht verbraucht hat. Wer die Mittel hätte, die chinesische Geistesgeschichte aus der Formation der Persönlichkeit zu begreifen, könnte hier ein großes historisches Experiment methodisch ausnutzen.

Man sieht doch auch schon so das Wesentliche: nicht schon mit der Vernunft und der Vernunftmoral ist es getan; wenn man als das Charakteristikum einer modernen Kultur das vollständige Dominieren des Verstandes zu bezeichnen pflegt, so ist das zum mindesten nicht erschöpfend: das immer weiter in die Wirklichkeit Eindringenkönnen, auf daß sie immer mehr in den Besitz des Geistes komme, das geistige Bewältigen auch der neu auftretenden Fakta wie der zunächst bloß als Tatsachen lastenden Machtbildungen gehört dazu. Dabei aber kommt es auf den Charakter der Vernunft an, wie tief sie mit ihrem Begründen einsetzt. Die Konfuzianische Vernunft ist etwas ein für allemal Fertiges, weil sie mit dem Begründenwollen da aufhört, wo die weitertreibende Problematik sich auftun müßte. „Denken ohne zu lernen, ist gefährlich", sagt Konfuzius als der typische Chinese, und Lernen hat dabei die spezifische Bedeutung: sich die in den nationalen Traditionen enthaltenen Kulturwerte aneignen. Es ist das bei ihm eine bewußte Absage an das souveräne Denken, das ihm in der Form der spekulierenden Kontemplation entgegengekommen war — den wissenschaftlichen Erfahrungsstandpunkt hat kein Orientale gefunden. „Ich habe oft den ganzen Tag nicht gegessen und die ganze Nacht nicht geschlafen, um nachzudenken. Es nützt nichts; besser ist es, zu lernen." Ganz ähnlich sagt ein späterer Meister: „Einst pflegte ich ganze Tage lang nachzudenken; eine kurze Weile zu lernen, ist mehr wert. Wenn

man nicht die hinterlassenen Reden der früheren Könige vernimmt, erkennt man nicht die Größe der Erfahrung." Nun sind wir die letzten, den Wert der historischen Erfahrung für den Gewinn immanenter Maßstäbe und Aufgaben zu leugnen, und in der von Konfuzius festgestellten Methode, aus der Geschichte Lebensregeln abzuleiten, ist ein tiefes Bewußtsein von der Kontinuität der Kultur: diese ist ihm eine Grundbedingung für die Bildung der Persönlichkeit wie für die dauernde Gestaltung des Staatswesens. Aber das Prinzip der Kontinuität wird doch erst fruchtbar in Verbindung mit der Idee der Entwicklung, von der es dann auch wiederum nur eine Seite ausdrückt, die rationale Seite, der gegenüber die Betonung der steigerungsfähigen Lebendigkeit und Selbsttätigkeit, die auch ruckweise mit angesammelten Kräften durchbrechen kann, ihr Recht behält. Und hier, vor der Anerkennung der Selbsttätigkeit und schaffenden Kraft im Menschen, liegt die feste Grenze der Konfuzianischen Stellung zur Geschichte. Es wirkt hier eine noch ungelöste objektive Verbindung von Natur, Vernunft und Geschichte, die den Persönlichkeitsgedanken einschränken mußte, wie sie die Ausbildung einer wirklichen Erfahrungswissenschaft verhindert hat.

Wohl hält Konfuzius die traditionellen Lebensordnungen nicht bloß deshalb fest, weil sie nationales Erbgut sind, sondern weil er in ihnen eine Entfaltung der die Welt ordnenden Vernunft verehrt. Wer in diesen alles tragenden Zusammenhang der universalen Vernunft einzudringen vermöchte, „wäre imstande, die Welt zu regieren, so leicht, als läge sie ihm auf der flachen Hand". Das ist die Leistung des Genius, der aus einer solchen Intuition heraus Lebensordnungen schafft, die dauernden Bestand haben, weil sie den Gesetzen des Naturlaufs entsprechen. Dieses einzige wahrhaft schöpferische Vermögen, das im Finden der Norm besteht, ist bei den sieben weisen Herrschern des Altertums vorhanden gewesen: sie sind „die Macher" der Kultur, in der alles so ist, wie es sein muß, von den sozialen Ordnungen bis zu den Gebräuchen und der Musik; zu ihr gehört eine feste Begriffswelt, in der alle Dinge den rechten Namen haben, und deren Fixierung — die „Richtigstellung der Bezeichnungen" — als die erste Aufgabe der Regierung gilt. Nachdem dann doch ein Verfall eingetreten ist, bedarf es wieder der schöpferischen Persönlichkeit, die zur Neugestaltung berufen ist. Aber ihr Wirken ist nun zwiefach beschränkt. Einmal ist auch der Genius, der die Intuition in den Weltzusammenhang hat, nicht auf seine persönliche Einsicht gestellt, sondern muß, um mehr als ein Talent zu sein, seine

Wirkungskraft aus dem Zusammenhang mit den Traditionen schöpfen; und damit hängt das zweite zusammen: wer die intuitive Einsicht samt der Kontinuität besitzt, ist deshalb noch nicht ein Berufener, sondern er muß zugleich an der maßgebenden Stelle im Staate stehn, die nach der Ordnung der Dinge zum Ort für Lebensgestaltung bestimmt ist, er muß Herrscher und Weiser zugleich sein. Geistige und moralische Kraft für sich allein macht den Menschen nicht zulänglich zum Wirken ins Ganze, sondern kann nur Unordnung schaffen, wenn sie über ihren begrenzten Bezirk hinausstrebt, ohne von einem legitimen Fürsten beamtet zu sein.

Nun ist an dieser Ansicht wieder etwas typisch Rationales. Denn die Bildung der Kultur und Zivilisation zu begreifen als ein Finden seitens großer Männer, der Wohltäter der Menschheit, und zwar ein Finden von Werten, die in der universalen Vernunftordnung unentfaltet präexistieren und, einmal gefunden, eben deshalb dauernd verbindlich bleiben: diese Theorie ist nichts eigentümlich Chinesisches, sondern entspricht einem natürlichen Standpunkt der Reflexion, der sich ähnlich auch bei den Griechen findet, denen denn auch gleichfalls das historische Bewußtsein nicht aufgegangen ist. In China treten die Konsequenzen dieses Standpunkts nur um soviel deutlicher hervor, weil hier grade die historische Reflexion das Leben leiten will. Die Verehrung der überragenden Persönlichkeit, die Macht ihres geistigen, moralischen Wesens über das Volk ist in China etwas so Festes geworden wie eine Institution; aber sie hat nichts zu tun mit der Heroenverehrung, wie sie Carlyle von Fichte her auf die selbständige schaffende Kraft des Menschen zurückgehend entwickelte, sondern sie entspricht dem Kultus der Herrscher und Philosophen in der hellenistischen Zeit und ist wie dieser durch eine objektive Vernunftansicht bedingt, die hier nur in einer andern Form auftritt: in dieser Ansicht wird die erfahrene Wirkungsmacht, die von einer Persönlichkeit ausgeht, noch ungeschieden von der über den Menschen mächtigen Natur auf gleicher Stufe belassen mit den das Leben regelnden Wirkungen, die vom Himmel ausgehen, der durch das spontane Walten des ewigen Vernunftgesetzes die ganze Welt in regelmäßigem Gang erhält. Die eigentümliche chinesische Idealität liegt dann in dem Gedanken der Ordnung. Wie im Naturlauf eine unverbrüchliche Ordnung der Vernunft herrscht, die die moralische Bedeutung hat, daß ein Verfall der Gesittung, die die natürliche Bestimmung der Menschen ist, als eine Störung des Naturlaufs durch

Unordnung gilt, so werden die Willens- und Machtverhältnisse im Staat aufs Moralische gestellt: nur eine sittlich geordnete Persönlichkeit vermag die Menschen dauernd zu beherrschen. Das Konfuzianische Ideal ist: an der Spitze die vollendete Moralität in der Persönlichkeit des Herrschers, der seiner Stellung entsprechend in direktem Konnex mit der kosmischen Vernunft steht; von ihm geht ein unaufhaltsamer geistiger Einfluß in alle Poren des Volkskörpers: „Wenn du das Gute wünschst, wird das Volk gut. Das Wesen des Herrschers ist der Wind, das Wesen des Geringen das Gras. Wenn der Wind über das Gras hinfährt, muß das Gras sich beugen." Die Wirkungskraft seiner Persönlichkeit entfaltet der Herrscher wie der Weise nicht durch rührige Aktivität, sondern durch stilles Waltenlassen seines in sich ruhenden Wesens; der ideale Staatsmann hat für alle Geschäfte die rechten, verantwortlichen Beamten am rechten Platz, da er den, der ein Talent hat, so ansieht, als besäße er es selbst; er kann während seiner Amtsführung daheim die Laute spielen und wirkt doch nicht weniger als der nur der eigenen Kraft Vertrauende, der rastlos alles selber in die Hand nimmt. Und die Grundlage für solches ideale Regiment bildet der feste Bestand klarer, schön gewohnter Lebensordnungen, die die in geziemender Gliederung verkörperte Vernunft darstellen und wiederum spontan mit objektiver Kraft gleich Naturgesetzen wirken sollen: alle Störungen ausschaltend, regeln sie das moralische Leben nicht nur, sondern bringen es zur natürlichen Entfaltung. So steht der ideale Staat, in dem der sittliche Mensch froh wirken kann, wie die Natur selber da. Zuweilen glaubt man wohl zu spüren, es ginge eine nach aufwärts strebende Bewegung hindurch, der neuplatonisch-kosmischen vergleichbar. „Wer kraft seines Wesens herrscht, gleicht dem Nordstern. Der verweilt an seinem Ort und alle Sterne umkreisen ihn." Und wie ihm die alten Lebensformen das Ideal der Schönheit vorstellen, sagt Konfuzius weiter einmal: „Einen Tag sich selbst überwinden und sich den Gesetzen der Schönheit zuwenden: so würde die ganze Welt sich zur Sittlichkeit kehren. Sittlichkeit zu bewirken, das hängt von uns ab." Aber die eigentliche Meinung spricht das Gleichnis aus: „Die Jahreszeiten gehen ihren Gang und alle Dinge werden erzeugt." Es ist im Grunde derselbe Geist, der auch heute noch jedem an die Seele greift, der in Peking vor den grandiosen, einfach und rund abgemessenen Himmelsaltar in dem riesenweiten ummauerten Hain tritt. Die groß und schwer daliegende Ruhe, in wundervoll fein differenzierten ornamentalen Formen

ausgeglichen, die moralische Vernunft in ästhetischem Gleichgewicht — das chinesische Gegenbild zu dem positivistischen Ideal der Gesellschaftsordnung mit einem Papsttum der naturwissenschaftlichen Intelligenz und der Kunst als dem Mittel, die Massen zu regulieren.

Man muß einsehen, daß es sich hier nicht um eine zufällige chinesische Singularität handelt, sondern um eine in ihrer Eigenart sehr tiefe und konsequente Durchbildung einer Bewußtseinsstufe, auf der die Vernunft in sich selbst verläuft, ohne auf ihren letzten Rechtsgrund in der Einsicht und Aktivität zurückzugehn. Der Gedanke der sittlichen Autonomie ist vorhanden; der einzelne ist durch seine Gesinnung unabhängig, ein König, und wenn er innerhalb seines nächsten Bezirkes, in der Familie, die Grundsätze des sozialen Zusammenlebens pflegt, „das heißt auch Regieren". Die große Intention ist da, das Lebensziel nicht bloß in der persönlichen Vervollkommnung abzustecken, die sich in der Stille genug tut, sondern eine auf die Vernunft gebaute Ordnung der Gesellschaft herbeizuführen, die es dem einzelnen erst ermöglicht, seine Bestimmung ganz zu erfüllen.

Aber dabei gilt nun die Persönlichkeit nicht wie bei uns als eine selbständige tätige Kraft, die vordringend mit am Ganzen zu bauen hätte — freie Regung von Kraft bedeutet überhaupt nichts als Verwirrung —, sondern daß der einzelne über sich hinaus wirken könne, das hängt von der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit seiner Lebensführung und von der im voraus vorhandenen Ordnung ab, so daß der Einfluß kampflos kommen soll. Die bei der Mystik verbleibenden Denker, die in dem rein innerlichen Vollkommenheitsstreben das Heil sahen, mochten den Meister verlachen, der mit seinen großen Plänen rastlos nach einem Herrscher suchend, unter dem ihm die Durchführung möglich wäre, das Eigentliche, die innere Wahrhaftigkeit und Begehrlosigkeit schädige: grade darin, daß er den mystischen Untergrund von Metaphysik zusammen mit dem Aufklärungsgedanken der Selbständigkeit der Person festhielt, ohne beide Stellungen schon innerlich verbinden zu können, lag die Tragik dieses großen Lebens. Er negierte kühn alle auf Usurpation beruhenden Machtbildungen, er schnitt da jeden Versuch kasuistischer Sanktionierung ab: „Wer gegen den Himmel fehlt, hat niemand zu dem er beten kann"; und nicht nur mit Worten, er hat sich konsequent jedem unlegalen Machthaber versagt — aber da spricht nicht lediglich das autonome Gewissen, dem die moralische Verantwortung über allem steht, sondern immer zugleich jene Fest-

legung des Moralischen in einer als selbstverständlich hingenommenen Ordnung, so daß die Regel, daß jeder an dem ihm bestimmten Platz zu wirken habe, nicht schon die Selbstbeschränkung der Persönlichkeit bedeutet, sondern ein Stehenbleiben vor objektiv vorhandenen Schranken ist. Das rastlos fruchtlos suchende Bemühen, das dem Sokratischen vergleichbar scheint — „Ist das nicht der Mann, der weiß, daß es nicht geht, und doch fortmacht?" —, ist bei ihm Suchen nach einem irgendwo vorhandenen moralischen Boden für geordnete Wirksamkeit, wie es denn auch mit der Resignation geendet hat. Er ist bei der Begründung der Autonomie auf halbem Wege stehn geblieben. Man ist versucht, den entscheidenden Punkt in dem inneren Widerspruch zu finden zwischen dem Prinzip der Autonomie, das jeden Einzelnen als freien Baumeister seines Daseins aus der Natur herausheben will, der Orientierung an der Geschichte, die zur Anerkennung der selbständigen Kraft und Zwecksetzung der Person führen müßte, und dem universalen Ordnungsgedanken, der sich an das selbstverständliche Walten der Vernunft in dem regelmäßigen Lauf der Natur hält. Aber man darf noch gar nicht von einem Widerspruch reden; denn hier ist überhaupt moralische Vernunft, Geschichte und Natur noch ein ungeschiedenes Ganzes: diese für eine mittelalterliche Geistesverfassung charakteristische Einheit hat sich in China ohne Bruch und Sprung in die Aufklärung hinein fortgesetzt, woraus sich dann z. B. auch jene Verquickung des Sittlichen mit dem Schicklich-Schönen, mit den traditionellen Formen, die eben als Naturformen gelten, erklären dürfte. Aus diesem Sachverhalte läßt sich viel lernen, vor allem auch dies: wie töricht die sind, die es als ein Schicksal beklagen, daß nicht auch wir unser Mittelalter stetig fortentwickelt haben, sondern daß die Renaissance-Persönlichkeit dazwischentrat.

Und nun dagegen die Sokratische Vernunft mit ihrer unaufhaltsamen Richtung auf unbedingt gültiges Wissen! Nur diese nichts nachlassende Energie des Denkens, die dem positiven moralischen Bewußtsein durch Eindringen in die Struktur der Werte die Einheit und unbedingte Sicherheit der logischen Normen geben wollte, konnte in einem allem Reichtum athenischen Lebens offenen moralischen Genie zu der Entdeckung führen, die von der befreienden moralischen Vernunft den Bann genommen hat, durch den sie sonst das Leben zum Stehen bringt. Das sokratische Bemühen, alles was dunkel als Vorstellung von Zwecken des Lebens in uns wirksam ist, zu zusammenhängendem, widerspruchslosem Wissen

zu erheben, endete immer wieder mit dem Ergebnis des Nichtwissens, das den Protest des Lebens gegen allgemeingültige Festlegung enthielt — die Erkenntnis des Nichtwissens nicht als ein Sprungbrett zum Schwimmen im Leben, sondern als der feste Grundstein einer unbedingt gesicherten Überzeugung, von dem aus weitergebaut werden kann und muß. „Es ist weit besser, meine Leier ist verstimmt und die meisten Menschen stimmen nicht mit mir überein, sondern widersprechen mir, als daß ich, ein einzelner, mit mir selbst nicht übereinstimme und mir widerspreche." Daß die Leistung des Sokrates einen Erfahrungsstandpunkt zur Voraussetzung hatte, der nach einer wohlbegründeten Hypothese aus der renaissancemäßigen Philosophie heraus auf dem Boden der Naturwissenschaft entstanden war, zeigt nur wieder, wie in der eigenen Entwicklung des europäischen Selbstbewußtseins sich eins ans andere fügt.

Hier hat die typische Gleichung: Tugend ist Wissen, obwohl auch sie nur auf den Normalmenschen ausging, als das Wesen der Persönlichkeit ein rationales Gefüge herausgehoben, das nicht mehr statisch, sondern dynamisch ist: daß sie daher dauernd festhalten kann, ohne zu erstarren. Die Entdeckung, daß das Wissen erst gesucht werden müsse, gab der Selbsterkenntnis eine neue produktive Bedeutung, die freieste, die innerhalb des rationalen Typus möglich ist: sie ist nicht bloß Prüfung des eigenen Standes auf seine Nähe zum Ideal hin, wo sie dann zur Selbstvervollkommnung antreibt, sie will nicht bloß die im Grunde der Seele ruhende Wesensnatur des reinen Menschen frei decken, daß sie sich entfalte, sondern indem sie die vulgäre Selbstzufriedenheit radikal mit der Reflexion zerstört, ohne gleich eine feste Gewißheit an die Stelle zu setzen, nur die Gewißheit festhaltend, daß es ein eindeutiges höchstes Ziel gibt, von dem aus all die widerstreitenden Werte sich in feste moralische Ordnung müssen bringen lassen, überläßt sie den aufgestörten Menschen sich selber zur Produktion seiner Persönlichkeit, mit dem einen starken Halt, daß das moralische Bewußtsein in sich einstimmig sein muß. Das Individuum wird zur selbständigen Person nicht erst, wenn es mit allem fertig ist, in Besitz kompakter Überzeugungen, sondern gleich an dem Wurzelpunkt, wo der Mensch sich ethisch in Besitz nimmt, ist er auf sich gestellt, auf seine Einsicht, die ihn aus der bloßen Unmittelbarkeit des Lebens heraushebt. Alles Inhaltliche der Person trat hier, grade weil die ganze irrationale Lebensfülle ins Moralische, Persönliche übergeführt werden sollte, erst einmal zurück,

so daß der Prozeß des selbständigen Gestaltens selber als Persönlichkeit bedingendes Moment rein heraussprang. Damit waren dann die dauernden Grundlinien, die die Vernunft ziehen kann, gewonnen: Besonnenheit, die in jedem Moment darauf geht, daß das Lebensganze doch einen Sinn haben muß, Klarheit, zu der die feste Seele sich durchzuringen verlangt, Stetigkeit und Konsequenz, in der die sittlichen Energien zur Zusammenfassung und Wirkung gelangen, Übereinstimmung mit sich selbst — sich selber treu sein, se tueri.

Auch hier steht hinter der Idee der Selbständigkeit eine positive nationale Totalkraft: der athenische Staat nach den Perserkriegen, das Athen des Perikles, Anaxagoras, Sophokles, Phidias. In dieser neuen geistigen Welt waren die Bedingungen enthalten für die Ausbildung eines Idealismus der Persönlichkeit und Freiheit, den nur Europa so kennt. Den Lesern dieses Buches ist die Bedeutung dieses Typus der Weltansicht gegenwärtig, so daß es keines weiteren Wortes bedarf.

Man muß eine Stellung ganz durchhalten, um mit ihr weiterzukommen. Als im Hellenismus die Philosophenschulen sich darauf konzentrierten, das Individuum, das sich aus der Masse heraushebt, in den Besitz seiner inneren Freiheit, seines Dämon, zu bringen, konnten sie das nur mit Hilfe von Lehrmeinungen über die Stellung des Menschen in der Welt, die das politisch entwurzelte Individuum in den großen Zusammenhang des Universums einfügten, damit es durch dieses Wissen vom Zusammenhang der menschlichen und kosmischen Dinge aus einer zufälligen Einzelperson zu einem selbstbewußten Geist werde; diese Lebensüberzeugung hat den Charakter einer Glaubenslehre mit festem Tugendideal, die mehr durch ihr Vermögen, zu innerer Unabhängigkeit zu führen, als durch gültige Begründung gerechtfertigt wird. So scheint nun doch wieder trotz Sokrates in Europa eine Bewußtseinslage hergestellt, die der chinesischen entspricht, nur weiter, universaler, freier, des nationalen Bodensatzes entledigt — wie denn auch tatsächlich das sokratische Prinzip des forschenden Bemühens innerhalb der Wissenschaft alsbald verloren ging, nachdem es als platonisches Streben nach dem Unerreichbaren in die Kulturbewegung zu fortzeugender Wirkung eingegangen war. Aber hier ist nun doch ein Unterschied, der letzte, der für den rationalen Typus wesentlich ist. Im Garten Epikurs, wo im Bewußtsein des gesetzlichen Spiels der Allnatur, die den Menschen nur auf eine kurze Spanne Zeit aus sich entläßt, das Leben, von allen Störungen befreit, zur Ruhe kam, brachte die Kultur der Persönlichkeit

nur letzte feine Blüten eines natürlichen Glücks, in dem viele Einzelne sich und den Freunden genug waren. Dagegen ist in der Stoa eine Energie, die vorwärts drängt, einer neuen Bewußtseinsstufe entgegen.

Hier ist erprobt worden, wie weit die radikal selbständige Vernunft, die nur das gelten läßt, was „in unsere Macht gegeben ist", gelangt, wenn sie das Leben bezwingen will. Nicht nur die Naivetät des unreflektierten Dahinlebens, sondern der ganze unmittelbare Gefühlsgehalt des empirischen Daseins wird mit Hilfe einer naturalistischen Technik des verstandesmäßigen Darüberstehens zerstört und muß einmal zerstört werden, wenn der Mensch sich seine geistige Welt von einer unangreifbaren Position aus aufbauen will. Die Lebensbeziehungen der Menschen untereinander, in deren aktiver Aufnahme die bürgerliche Persönlichkeit sich von selber regeln und kräftigen mag, werden zerschnitten, weil sie den Menschen an Pflichten zu binden drohen, die nicht unmittelbar das Heil seiner Seele angehen: so wird gleichsam methodisch die Region bloßgelegt, wo der Mensch mit seinem Dämon allein ist. Diese einsame Region ist noch vollständig von der allgemeinen moralischen Vernunft okkupiert, die ihre einfachen klaren Tugendgedanken aufmarschieren läßt und die dunklen Mächte im Zaum hält durch das stetige bewußte Formen und Bilden, das unabhängig von den realen Bedingungen und sachlichen Erfahrungen an jedem Moment und jedem Stoff des Lebens gleichmäßig ansetzt, um den sittlichen Gedanken in den Willen hineinzuformen: „Ich tue meine Pflicht, nichts in der Welt zieht mich davon ab." „Der Weise lebt mit Gott auf gleicher Stufe" nicht nur, sondern ist ihm in einem voran: „Gott verdankt seine Unerschütterlichkeit seiner Natur, der Weise sich selbst." Aber in dieser mächtigen Konzentration, in der der Philosoph nicht bloß von Freiheit kündet, sondern als der freie Mensch im Leben steht und das persönliche Leben nicht bloß angesichts von Schicksalen, sondern ganz und ständig darauf gestellt ist, daß im Menschen eine Macht wohnt, die der ganzen Welt zu trotzen vermag, kommt der Vernunftdämon selber in innere Bewegung, in eine Bewegung des Werdens: in seine selbstbewußte Klarheit, die in fröhlichem Tun sich gleichmäßig kampflos auswirken soll, kommt die leidenschaftliche Spannung eines rein innerlichen Gefährlichlebens, die nach Auflösung in einer tieferliegenden Sicherheit verlangt, und wenn die Disharmonien des Menschendaseins sich von der hohen Warte der Allvernunft aus in ein Spiel von Nichtigkeiten auflösen, das an das Eigenste nicht herankann, so tut sich in der Einsamkeit des sich selber

und doch damit nur ein Allgemeines Wählenden dies Allgemeine auf als eine ins Ganze gehende einfache Kraft im Grunde der Seele: der Gott in unserm Innersten, das internum aeternum. Man denke an Mark Aurel. Daß man den Prozeß, in welchem die durchgehaltene Vernunft über sich selbst hinausführt, in der Selbstgestaltung eines so vollendeten und deshalb repräsentativen Menschen, wie er es war, unmittelbar beobachten kann, ist deshalb so wesentlich, weil dadurch die zwei Hauptgestalten des Selbstbewußtseins, die rationale und die religiöse, die äußerlich angesehen einander fremd erscheinen, nicht nur durch den Begriff der Entwicklungsstufen des objektiven Geistes verbunden werden, sondern ihr Verbundensein direkt als einen Werdeprozeß in der konkreten persönlichen Lebenseinheit zeigen: womit dann die unsichtbare Dialektik der Geistesentwicklung sichtbares und tastbares Ereignis wird. Das Leben läßt sich nicht von oben her bezwingen, aber es öffnet dem, der es in freiem Ringen bezwingen will, seine Tiefen.

Wir erfahren heute, wo die verschiedenen Gestaltungen der Persönlichkeit zu unserer moralischen Welt gehören, so daß nicht bloß das historische Bewußtsein sie in sich zusammenhält, auch den rational-moralischen Prozeß, der zur Selbständigkeit führt, auf andere Weise als die aufgeklärten Moralisten. Die befreiende Einsicht, die durch Unterwerfung der Subjektivität unter die Notwendigkeiten der Sachen stark macht, hat ihren dogmatischen Charakter verloren, die universale Begründung des Sittlichen auf einen kosmischen Vernunftzusammenhang in natürlichen Begriffen, die ihre Weite mit isolierender Uniformität erkaufte, ist aufgelöst; die Formel: Überwindung der Leidenschaften durch die Vernunft, der Sinne durch die Seele, hat für uns etwas Unfreies, einen mittelalterlichen Beigeschmack; wir finden in der disziplinierten individuellen Lebendigkeit ebenso moralischen Wert wie in der Disziplin selber, und das Sichhalten an den Tugendbegriffen gehört für uns einer niederen Stufe oder einem Durchgangstadium an, dem die reife Persönlichkeit überlegen ist, der das Moralische sich von selbst versteht. Schon antike Skeptiker machten gegen die Kunstlehre des Lebens den Einwand, daß die Regel, sich ständig an Grundsätzen zu orientieren, die Selbstsicherheit nicht fördere, sondern störe. Aber das Sichbewußtmachen bleibt eine feste Grundlage für das Werden und Festhalten des eigenen Selbst, auch nachdem die Entscheidung für diese moralische Haltung gefallen ist, die aus einer inneren Stille heraus zu handeln verlangt: in dem nachkommenden Überdenken und Sichklarmachen liegt

die Kontrolle, deren Grundfrage ist: „war die Handlung echt?", wo dann alle sittliche Energie dazu gehört, wahr gegen sich selbst zu sein, und schon das leise Abbiegen von der gegenständlichen Pflege dessen, was als echt empfunden wird, zu einem Sichmessen am eigenen Maß schwächende Selbstzufriedenheit oder Selbstverkleinerung ist. „Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur das Leben lehret jeden was er sei." Bis er dann seiner selbst in gewissen Grenzen sicher ist und der Vernunft grade deshalb seine Freiheit dankt, weil sie ihm mit ihrem alten formalen Prinzip der Stetigkeit und Konsequenz zugleich die männliche Einsicht in die Grenzen seiner Kraft gibt. Aber immer bleibt wie die Ruhelagen in einem guten Drama die Besinnung eine moralische Notwendigkeit, ohne die etwas von der Persönlichkeit verloren geht, weil dann die eigenen Handlungen vom Strom des Zweckgetriebes fortgetragen werden, ohne die Fruchtbarkeit zu haben, die sie, innerlich verarbeitet, gewinnen.

Das ist dann die Größe, aber zugleich auch die Tragik an der personbildenden Kraft der Vernunft, daß sie den Menschen isoliert. Aber es ist nur eine Einsamkeit im Ergreifen des eigenen Selbst, nicht in dem ergriffenen Selbst selber: grade in jener Sammlung taucht der Zusammenhang der Existenz in den gemeinsamen Lebensgrund hinab. Charakteristisch sagte eine der aktivsten Persönlichkeiten unserer Zeit, scheinbar in der Betätigung seiner Energie aufgehend, rastlos organisierend, von sich, er hätte Mönch werden können. Bei Konfuzius, dem es um Aufrichtung einer Staatsordnung zu tun war, hat dieser stille Zug, sich zu lösen, einen besonders schönen Ausdruck gefunden. Die Jünger sollten einmal frei heraus ihre Herzenswünsche sagen: sie träumen von Herrschergröße, Volksbeglückung, Formenschönheit — langsam läßt ein älterer Genosse, Dien, sein Lautenspiel verklingen: „Ich möchte im Spätfrühling, wenn wir die leichteren Frühlingskleider tragen, mit fünf oder sechs Freunden und ein paar Knaben im Ifluß baden und im heiligen Hain des Lufthauchs Kühlung genießen. Dann würden wir ein Lied zusammen singen und heimwärts ziehen." Der Meister seufzte und sprach: „Ich halte es mit Dien".

3.

Es gehört zu den höchsten Erfahrungen des individuellen Menschen, daß er zuweilen und grade wenn er ganz intensiv lebt, seines Ichgefühls ledig werden kann: in den Momenten voller Hingabe, wo die Reflexion

einmal schweigt, und er geistig oder mit Sinnen und Seele zugleich in etwas lebt, was er selbst und doch mehr als er ist, leidenschaftlich erfüllte Einheit, die ihn umfaßt: in der von der Zeit nichts mehr wissenden Gegenwart dieser totalen Inhaltlichkeit liegt eine gefühlsmäßige Evidenz, daß es eine ewige, zu unbegrenztem Geben fähige Macht ist, die hier spricht. Es sind Erfahrungen, die den Gegenpol bilden zu jenen heroisch-moralischen, in denen der Mensch sich mit seinem höchsten Willen allein findet, jenseits aller natürlichen Bedingungen, der Gottheit nahe, aber ihr von Person zu Person gegenüberstehend: wo gleichfalls ein metaphysisches Selbstbewußtsein aufgeht, aber als Quelle des Glaubens an die eigene Aktivität, die sich zu sich selbst entscheidet — während hier der Mensch ein Empfangender ist. Erwacht er dann aus jenem Traum der Einheit des Lebens zum Bewußtsein seiner selbst, dann wird die Hingabe, in der die Persönlichkeit sich zu verlieren schien, zur individuellsten Erfahrung, die eigenste Kräfte des Individuums entbindet; ein neuer Glanz liegt über den Dingen, geheime Fäden verbinden das sichtbar Getrennte, und im eigenen Innern ist ein leises Bilden, das aus Weiten kommt, die zu erreichen, doch nur ein Geschenk des Augenblicks ist: sie zu sicherem Besitz zu erobern, dieser Wille führt durch Tragödien und Todesleid. „Ich werfe mich in das Unendliche und erreiche es nicht." Daß trotz des Blicks in einen Abgrund des Unendlichen die Persönlichkeit noch ihre eigene Haltung bewahre, wo dann Raum werden muß für das Bewußtsein von etwas Unerschöpflichem in ihr selber, das ist die größte Krisis in der Entwicklung der Persönlichkeit, die damit den Wert der Individualität erfaßt. „Und solang du das nicht hast Dieses ‚Stirb und Werde', Bist du nur ein trüber Gast Auf der dunklen Erde."

Auch hier ist der erste Schritt: das Loskommen von der geschlossenen Person zur Einigung in der Totalität, zugleich ein Höhepunkt und Ende, an dem eine in sich vollendete Bewußtseinsgestalt steht. Denn er ist einer der wirklichen Wege zur Befreiung des Geistes; das erfährt man am tiefsten in Indien. So können wir wiederum den Begriff, der ein wesentliches Moment unseres Persönlichkeitsbewußtseins bestimmen will, an einer bestimmten geschichtlichen Realität aufweisen, in der das, was uns ein Moment ist, für das Ganze genommen wird — womit dann wohl eigentümliche, uns nicht verliehene Besitztümer, aber zugleich auch Grenzen gegeben sind, um deren Aufklärung es sich hier handelt.

In dem Zaubergarten der altindischen Spekulation mutet nichts so modern an als das Ideal des Weisen, des Heiligen, der auch der „Sieger" heißt: der Mensch, der sich selbst erlöst. Ihn erlöst eine Intuition in die Einheit des All, des Einen, Überseienden, des Brahman; sie schließt ihm das Wesen seines Selbst auf. Auch hier ist für die Individualität kein Raum im „Selbst"; auf die Frage: „was ist die allen innewohnende Seele, die ganz eigentlich, nicht mittelbar das Brahman ist", ergeht die Antwort des Lehrers der Upanischaden: „Es ist Dein Selbst, das allen innewohnt. Was von ihm verschieden ist, das ist vom Übel." Aber dieses Selbst ist nicht ein Allgemeines, wie die Vernunft, die sich aus der Natur heraushebt, — nie erscheint in Indien der Mensch als über der Natur stehend, sondern grade, indem er alles von sich abtut, wodurch er ein geschlossenes Individuum, erkennend und handelnd Objekten gegenüberstehend ist, tritt er, allen Wesen verwandt, den Gang in die Innerlichkeit an, der ihn der Lösung des Rätsels entgegenführen soll, daß das eigentliche Selbst nichts anderes ist als unaussagbare Fülle des bestimmungslosen, wandellosen Einen. „So wie einer, von dem geliebten Weib ganz umschlungen, nicht mehr weiß, was außen oder innen ist, so weiß jener Menschengeist, vom geistigen Selbst ganz umschlungen, nicht mehr, was außen oder innen ist." Von diesem Gang bringt er Gewißheiten zurück, die eine tiefere Region im Seelenleben schaffen: daß dort eine letzte Ganzheit ist, nicht nur ein Funke des Göttlichen glüht, sondern ganz und ungeteilt Gott — den als Person zu fassen, ein Sturz in die Vergänglichkeit wäre; daß dort das Moralische aufhört, wie denn die Vollendung in der Tugend nur eine Stufe zur Aneignung höherer und schätzbarerer Zustände ist, die den Blick in die Einheit des All geben — „Wie an einem Lotosblatt das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat mehr an dem, der also weiß"; daß das Höchste nicht in einem Sprung errafft wird, sondern in allmählicher Erweiterung des Geistes kommt auf Stufen, die das Gebiet des Unsichtbaren gangbar machen.

So unbezweifelbar es ist, daß die schlichte klare männliche Vernunft einen vollen Menschen zu tragen vermag, bis zu der robusten Haltung, mit der ein Epiktet in der Welt steht, so sicher ist es, daß aus jener träumenden Innerlichkeit ein freies Selbstbewußtsein hervorging, in dem die Welt überwunden ist, ja das auf die Welt zu wirken vermag, ohne eines objektiven Haltes an einem Herrgott und kirchlichen Institutionen zu bedürfen. Abseits von dem Gefühlstaumel des Exstatischen

und von der Gewaltsamkeit der Askese, ja von der Gewaltsamkeit des religiösen Affekts selber sieht man hier reine Gestalten, den Blütenkranz um Haupt und Nacken, umgeben von dem milden Licht höchster Vergeistigung. Rätselhaft ist die geistige Macht, die die Brahmanen ohne Organisation gewannen. Offen vor Augen liegt die sittigende Wirkung des Buddhismus. Die hohe Stufe der Sittlichkeit, die die Entgegensetzungen der Menschen untereinander in der Liebe aufhebt, ist auch hier gewonnen, wie sie denn nach einem Gesetz, das auch bei Mark Aurel sich bewährt hat, aus dem Innenzug zur Totalität hervorgeht. Wie Buddha von der Liebe predigte als der Erlösung des Herzens und sagte: „Das Böse überwinde man mit Gutem, tuet wohl denen, die euch hassen", so kam Laotse aus einem dem indischen verwandten mystischen Pantheismus zu dem Wort: Vergilt Feindschaft mit Güte, ja zu dem Gleichnis: „Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht dem neugeborenen Kinde. Und wieder kehrt er ein zur ersten Einfalt."

Aber die Liebe ist hier nicht Hingabe, sondern sie fließt aus dem Gleichmut. Typisch heißt es vom Buddha: „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich". Sie ist nicht der individualisierende Affekt, der sich in Menschen und Dinge hineinlegt, ihren Selbstwert zu erfahren, wo dann der, der sich gibt, sich selber reicher zurückerhält, sie ist etwas anderes als die Liebe, die dem deutschen Mystiker die minniglichen Arme der Seele in einer fröhlichen Weise sich zerdehnen und zerbreiten läßt gegen die unzählige Art aller Kreaturen.

Schließlich liegt dem indischen Ringen um die Intuition der Einheit des Selbst, die erfaßt werden soll, wie sie an und für sich ist, form- und weiselos, doch wieder schon eine Sonderung voraus, die den Rückweg zum ganzen tätigen Menschen versperrt und noch tiefer reicht als die Verdunkelung des Individuellen durch die Vernunft. Es handelt sich um die Bedeutung von Schmerz und Leid für das Selbstbewußtsein. Aber dabei ist nicht schon das Herausheben des Leidens als des Eigentlichen am individuellen Leben der Punkt, wo unaufgelöster Stoff zurückbleibt. Vielmehr gehört der Pessimismus zum Pantheismus, der nicht flach harmonisieren will, und der Zug zur Einheit führt durch das Leiden hindurch, so daß er es ganz sichtbar machen muß, ja die Erfahrung des Leidens kann die Individualisierung fördern, man denke an die Propheten und die Psalmen. Aber daß die Idee: die Weltmannigfaltigkeit ist aus Leiden zusammengefügt, nur einen moralischen

Schauer auslöst, der die dunkeln Mächte des Lebens nicht zu ergreifen wagt, wo sie dann ins Geistige emporgehoben werden müßten, sondern sich von ihnen abkehrt, Tat und Leid abscheidend von dem Geheimnis des wesenhaften Selbst: darin liegt das Beschränkende. Hier ist erprobt worden, wie unerträglich dem vom Hauch des Metaphysischen umwehten Gemüt die Lebenswirklichkeit wird, wenn nichts Undurchdringliches mehr in ihr ist, sondern alles rational erscheint: nur das Heraustreten aus dem Leben selber bleibt übrig, und der Geist ist wieder zur Ruhe festgelegt. Denn nachdem alles Geheimnis in die Tiefe eines Ansichseienden geschoben ist, wird das empirische Dasein der Person ganz durchsichtig; es gibt keinen Tod mehr und kein Schicksal, sondern „Wie einer gehandelt, wie er gewandelt, also wird er" auf der Wanderung durch die Geburten. Das begreifbare unverbrüchliche Walten der vergeltenden Gerechtigkeit regelt das Geschehen in der Erscheinungswelt, aber die Spannung des moralischen Willens, die entstehen muß, wenn er nicht nur seine Tat, sondern auch sein Schicksal in der Hand hat, gibt der Person keinen Wert, weil der Selbstwert des Moralischen sich nicht herausheben kann, wo das moralische Gesetz das faktische Gesetz des Naturgeschehens selber ist, das den Menschen beherrscht, solange er im Leben verstrickt bleibt, und weil anderseits nach der tiefen indischen Einsicht Glücksgenuß und Dasein unter den Göttern, die dem Tugendvollendeten bei der nächsten Geburt zufallen, nichts Wesenhaftes und Dauerndes sind. Yama, der Tod, verkündet, daß auch der Schatz von guten Werken einmal aufgezehrt wird, denn mit vergänglichen Dingen kann man nicht jenes Ewige erlangen. Da ist es denn kein weiter Schritt mehr, die Erscheinungswelt, in der nichts Wesenhaftes ist, als ein Scheinwesen fortzuschaffen, und die Persönlichkeit versinkt in dem wechsellos Einen, um nie wieder ans Licht zu tauchen.

Sobald hier die Reflexion nicht nur auf theologischen Schleichwegen einsetzte, sondern die Mystik herzhaft abtat, um die Erfahrungswelt, in der wir empfindend und handelnd zu leben wähnen, als die Wirklichkeit der Natur gelten zu lassen, tritt ganz klar heraus, daß es sich um einen Schnitt in die menschliche Lebenseinheit selber handelt: der grade dort angebracht wird, wo die Kraft dieser Bewußtseinsstufe sitzt, durch das Greifen ins Unendliche statt gestaltslosen Schweifens einen gliedernden Grund der Individualitätenfülle zu gewinnen. Mit der Kühnheit indischen Denkens hat die reifere Philosophie, die sich als ein „System logischer Erwägung und Beweisführung" hinstellte, diesen

Schnitt konsequent durchgeführt. Der Einheit des Selbst, von dem nun die mystische Alleinheit abgeworfen ist, so daß nur das reine erkennende Subjekt zurückbleibt, steht fremd das individuelle Leben gegenüber als ein Stück kausalen Naturgeschehens, das von dem Eigenlicht des Selbst, das Bewußtsein erzeugt, nur von außen bestrahlt wird. Es wird tiefsinnig erhellt: es beruht nicht auf fester irrationaler Anlage, die Identität der Person ist nicht substanziales Sichgleichbleiben, sondern die Individualität wird zusammengewoben aus den Erlebnisspuren, die von den Taten und inneren Regungen zurückbleiben und ihre fortwirkende Kraft darin bewähren, daß sie die Gestalt des Individuums im nächsten Dasein bestimmen. „Diesen Gedanken macht er sich, bei diesem Gedanken verweilt er, diesen Gedanken hegt er. Diese seine Geistesbetätigungen und Stimmungen, die er also in sich hervorbringt und öfters wiederholt, führen zu einer Wiedergeburt in einem solchen Zustand." Das alles ist Natur, das bin ich nicht, das ist nicht mein. Das Beharren im eignen Sein ist die Einsamkeit des Sehers, der nichts sieht. Mochte dann auch Buddha die Aktivität innerer Arbeit in Wachsamkeit, Selbstbeherrschung Selbstläuterung und Liebesgleichmut als den für alle offenen Weg zur Erlösung des Herzens weisen: die ethische Aktivität hat ihren Schwerpunkt gar nicht in ihrer eigenen aufbauenden Arbeit, wo dann ein Bewußtsein vom Wert der Persönlichkeit entstehen müßte, sondern ist Mittel zum Erreichen eines Zustandes der vollständigen Gleichgültigkeit, in dem jeder gestaltbare Inhalt der Person entschwindet, und empfängt ihren Sinn aus einer für uns Europäer wiederspruchsvollen Verbindung: autonome Moral, die Schicksal und Erlösung in die Hand der Selbsterfahrung und des Willens gibt, der nach etwas Dauerndem verlangt, und dabei das Grundgefühl von der totalen Vergänglichkeit der veränderlichen Welt, das sich nur vollständig durchsetzt, wenn es schließlich auch die Idee eines wesenhaften wandellosen Selbst abtut, um die Seele als ein Bündel ewig wechselnder Elemente gänzlich in das flutende Naturgeschehen aufzulösen. Das Selbstbewußtsein ist die Erdenlast, die es abzuschütteln gilt. „Alles ist dem Vergehen unterworfen. Ringet ohne Unterlaß", waren die Vermächtnisworte des sterbenden Buddha.

Nicht gestalten, sondern träumen, tief schlafen, erlöschen. Man möchte sagen, daß trotz des Motto der indischen Spekulation: Durch die Erkenntnis zur Erlösung, die innere Weite und Unabhängigkeit des Geistes hier nicht, wie es sonst die Regel ist, zuletzt auf der befreienden

Kraft der Einsicht beruht, sondern auf der wunderbaren Lebendigkeit der Phantasie, in der die innere Freiheit als ein Geschenk der Produktivität kommt — die dann aber nicht wie bei dem eminent produktiven Denken der Vorsokratik oder der Renaissance die Wirklichkeit ergreift, so daß die Persönlichkeit feststeht, sondern mit dem überschießenden Reichtum tropischen Wachstums sich auf den Wegen ins Unsichtbare verliert, um dort einen allen Gesetzen des Tragens und Lastens spottenden Geistesbau zu errichten, in welchem dann der zum Vertrauen auf sich selbst herangereifte Verstand keinen Boden fand.

Auch der europäische Geist hat langhin das Gebiet des Unsichtbaren für sich durchwandert, aber um es mit der frischen Kraft jugendlicher Völker schließlich in den Besitz der Person zu bekommen. Er kann sich dabei nicht messen mit der Kühnheit des indischen Geistes, er bleibt gebunden an menschliche Vorstellungen von Gott und Teufel und an den magischen Gnadenfluß sichtbarer Mittel des Heils; aber eben in dieser Gebundenheit nimmt er die Inhaltlichkeit der Lebensverhältnisse, von der die neuen Menschen nicht lassen können, mit in das Unsichtbare, Leid und Leidenschaft und zurückgedrängte Aktivität mit ins Unendliche, und aus der „innigsten Inwendigkeit" entspringen hier nicht nur Wundergebilde der Phantasie, sondern Gewöhnungen des Gemüts in dem Aufstreben zu Gott, die Himmel und Hölle in der Geschichte der Seele zusammenschließen und den platonischen Eros selber individualisieren durch den neuen Affekt der Liebe, in die ein unsäglicher Schmerz sich mischt und die Ahnung des Todes inmitten der Seligkeit. Das Suchen nach dem Höchsten wird zu einem verborgentlichen Spielen im Grunde der Seele, wo das Unerreichbare gegenwärtig ist, aber erst sich erschließt, wenn der Suchende irrend leidend erfuhr, daß er nicht sich selber wollen muß, um sich zu finden. Der Tod wird zum Symbol der Krisis, in der auf der Leidenshöhe die Enge des Eigenlebens durchbrochen wird von dem Individuum, das nun 'irgendwie um sich selber nicht weiß, als sich und alle Dinge in ihrem ersten Ursprung zu nehmen'. Das Leid wird aufgehoben, nicht fortgeschafft, weil der Wille nicht von ihm befreit zu werden verlangt, da 'Gott und Friede einem entblößten Gemüt allezeit gegenwärtiglich antwortet in den widerwärtigen Dingen wie auch in den wohlgefallenden'. Gott antwortet der Seele nicht nur: Du bist Ich, sondern: Ich bin Du.

Als dann der Tag der Mündigkeit kam, konnten die Fesseln der Transzendenz abgeworfen werden, ohne daß die in der Innerlichkeit aufgebaute

Geisteswelt vor der Reflexion dahinfiel. Denn es war Gliederung in ihr, das Individuum fand sich selber als eine Gestalt des Unendlichen, und der mystische Pantheismus konnte sich zu einer Grundform der europäischen Religiosität entfalten, weil er den Eigenwert der Individualität mit sich führte. So sucht nunmehr die Individualität ihre Festigung in dem rationalen Gefüge der Persönlichkeit, ohne sich selber zu verdunkeln; denn grade ihre bestimmte Eigenkraft ist es, wodurch sich die Seele nicht nur mit einem abstrakten Personenreich, sondern in sichtbaren und in geheimen Fäden mit dem Webstuhl des Lebens verbunden weiß, und was zugleich vorwärts den Ansatzpunkt giebt, den der, der nicht mit entlehnten Gefäßen aus dem Strom der Welt schöpfen will, braucht, damit Fülle des Lebens sich kristallisieren könne: die Individualität zwar nicht schon als geprägte Form, aber als Form-Anfang, der in der Entwicklung sich zu vollenden strebt zum Sein der Persönlichkeit. Sie bestimmt die besondere Art des Aufbaus des Lebens, und wie sie selber nie isoliert auftreten kann, ist die Geschlossenheit der Form in der Persönlichkeit, auf die sie hinzielt und zu der ihr die Vernunft verhilft, nicht isolierend, sondern nur begrenzend, so daß das Individuum in der aufrichtigen Entfaltung seines Seins sittlich ist — Γένοι' οἷος ἐσσί, werde der Du bist.

Faßt man das mittelalterliche Seelenleben, wie es dem Sachverhalt entspricht, in seiner Kontinuität mit der Geistesverfassung des ausgehenden Altertums, wo der Rückgang in die Mysterien des Inneren zum erstenmal in Europa durchlebt worden ist, dann springt noch ein Zug heraus, der unser Selbstgefühl tief berührt. Die Innerlichkeit, die wir in jener Zeit der Spätantike bei Christen wie Nichtchristen beobachten können, zeigt, obwohl sie aus der antiken Kultur selber in einem denkwürdigen Wandlungsprozeß hervorgegangen ist, eine Unruhe, Unständigkeit, Aufgeregtheit in subjektiven Gefühlen, die selbst dem genialen, auf einen objektiv-geistigen Zusammenhang gerichteten Lebensbuch Augustins einen raffinierten Beigeschmack gibt. Man spürt, daß um die Seele, obwohl sie ihren Lebensverkehr ganz im Übersinnlichen, Jenseitigen sucht, eine unreine Luft lagert, gemischt mit Reflexionsphantasie, sinnlich religiösem Affektgenuß, rhetorischer Aufdringlichkeit. Es ist eine zweideutige Gefühlslage, durch die, wie es scheint, eine überreife Kultur, wenn sie nicht in Restauration und Abschließung erstarrt, einmal hindurch muß — mit der Gefahr, sich darin zu erschöpfen. Und nun vergleiche man damit die innigliche Reinheit des Seelengrundes, die

uns in den persönlichsten Äußerungen auf der Höhe des Mittelalters und zumal bei Dante und in der deutschen Mystik hinnimmt. Es waren wunderbar lautere Kräfte, die dort, ins Innerste zurückgedrängt, lebendig waren. Wem haben wir sie zu danken? Wenn dann Rousseau den Glauben verkündet hat, daß man in dem Labyrinth der Innerlichkeit auf eine letzte Tiefe stößt, wo alles rein ist, jenseit von allem Moralischen, daß in unsern natürlichen Gefühlen und Leidenschaften die produktive sittliche Kraft unseres Wesens ruht, so suchte er in seinem Phantasieleben dieses Echte, Ganze, Gemütskräftige, aber noch umlauert von jenen spätantik-christlichen Qualen. Freier und kräftiger spricht es schon aus der pantheistischen Dichtung Walt Whitmans, der den Zugang zur Natur, den Rousseau suchte, besaß: es ist das moderne Naturgefühl, das nicht die eigene Lust und Schmerz in die Natur einfühlt, um sich in ihr zu spiegeln, sondern in den tausend Inhalten der Wirklichkeit der Natur wie des menschlichen Lebens eine einige Kraft vielartig pulsieren spürt und in dem Maschinenwerk einer Fabrik so wenig Ödigkeit wie in einem Grashalm findet.

Clear and sweet is my soul,
And clear and sweet is all, what is not my soul.

Im Reiche der Vernunft ist die Individualität ein Fremdling; ihre Tatsächlichkeit geistig zu bewältigen, dazu führt von dort kein grader Weg, sondern der Weg muß durch irgendein Bewußtsein des Unerforschlichen hindurch. Steht der Zusammenhang der Welt in gültigem Wissen fest, so muß die Gestaltung der Persönlichkeit Uniformierung sein, und das Individuelle bleibt beschränkende Spezialität des Talents. Man kann nun die Dogmatik des Unbedingten kritisch abstumpfen und zu ethisch-persönlicher Aktivität dynamisch machen. Dann ist das System der Vernunft oder die Ordnung der gültigen Werte eine Idee, „nicht gegeben, sondern aufgegeben", und es gehört zum Wesen zwar nicht der Vernunft selber, aber ihres Verhältnisses zum Menschenleben, daß die Richtung auf sie den Menschen in einen ins Unendliche fortgehenden Prozeß einstellt, vermöge eines Durchbruchs durch die Natur zum Ringen um dauernden geistigen Gehalt. Dieser Prozeß ist der durch unser Freiheitsbewußtsein verbürgte Sinn der Geschichte der Einzelperson wie der Menschheit. Die Menschheit gelangt in den verschiedenen großen Kulturen zu einheitlichen Gestaltungen des Lebens, in denen zeitlose Werte in geprägter Form gegenwärtig sind, aber

immer beschränkt durch die Relativität, die die Verwirklichung der Vernunft an zeitliche Gestaltung bindet. Der Teil der Menschheit wird ihrer Bestimmung untreu, der, aus dem Prozeß ausscheidend, diese Schranken nicht immer wieder durchbricht, um in neuer einheitlicher Gestaltung dem Ewiggeistigen einen neuen Erdenglanz abzuringen, wie denn auch die in Geltung bleibenden Werte ungeistig, tot sind, wenn sie nicht immer neu ergriffen werden. Dieses Empordringen wird nicht gelähmt, sondern beflügelt durch das historische Bewußtsein, dem die Eigenwerte der verschiedenen Kulturen nicht in Zufälligkeiten auseinandergehen, sondern durch die gemeinsame Grundlage durchgreifender Stellungen, Ziele, Aufgaben zusammengehalten werden. Dadurch erscheint nicht nur die Idee, daß dem Menschen etwas Ewiges aufgegeben ist, sondern auch das Bestehen einer beharrenden Ordnung der Vernunft über die ethisch-religiöse Illusion herausgehoben. In dem scheinbaren Wirrsal willkürlich, plötzlich, isoliert auftauchender Werte ist eine gemeinsame Idealität; sie läßt sich bestimmen durch den Begriff eines eindeutigen höchsten Zieles, das der Menschheit vorschwebt und das sich als allgemeingültig muß begründen lassen. Der Wandel der Gestalten im geschichtlichen Leben wird begreifbar; er ist ein vielfältiges Anbahnen individuell gearteter Wege zu dem einen Ziel, das als Ganzes und Fertiges der Geschichte transzendent ist: es „offenbart sich" in ihr.

Die Persönlichkeit muß zu einer höchsten Instanz für diesen an der Historie orientierten Idealismus werden; denn sie zeigt in lebendiger Gestalt den inneren Nexus der Aktivität, die in einer individuellen Konfiguration etwas Unvergängliches durch geistige Einheitsbildung ins Sichere bringt. Sie ist nicht nur ein schaffendes, Werte erringendes Organ der Menschheit, sondern grade ihre individuelle Eigenart gibt ihr die Bedeutung, daß sie etwas von den nie rein faßbaren Sternen, nach denen unser Geschlecht an einzelnen Punkten aufstrebend hintastet, im eigenen Licht sichtbar und wirksam macht, für sich ein Leitstern, ein geschlossenes Ganzes in dem nie geschlossenen Ganzen der Menschheit.

Ein großer Schritt zur Vergeistigung des Individuellen ist hier getan. Individualität ist nichts bloß Faktisches mehr, sondern die für Menschen notwendige Form, sich zum Vernunftwesen zu gestalten, und das Irrationale an ihr verliert den brutal wirklichen Charakter, indem seine Bedeutung nicht in seiner Naturhaftigkeit, sondern in der Beziehung der individuellen Eigenkraft auf gültige Werte, etwa Bismarcks auf den Wert

Staat, begründet ist, womit dann aus dem Wirrsal individueller Eigenheiten die Individualität als ein geistiges Gebilde zur Fortdauer im Reich des Geistes herausgelöst ist.

Wenn dadurch nur nicht tiefe Zusammenhänge zerschnitten würden! Das Leben hat hier nicht mehr seinen Sinn in sich selber, sondern empfängt ihn aus dem von der Vernunft aufgebauten Reich des Transzendenten, mag dieses nun dem religiösen Bewußtsein eine Wirklichkeit sein oder dem kritischen Verstande zu etwas, was gelten sollte und zur Geltung gebracht werden soll, erblassen. Aus dem Sachverhalt, daß die Begriffe und Werte nichts Für sich Wachsendes sind, sondern in Beziehung und Verwandtschaft zueinander emporwachsen, wird durch normierende Typenbildung der Idealbegriff eines letzten Endzwecks der Entwicklung abgeleitet, der in seinem Wesen erkennbar, in seiner Idealität notwendig transzendent ist. Dann kann das vielgestaltige Bemühen der Menschheit um selbständige Durchbildung von Idealen im Grunde nur Unterschiede der Intensität zeigen, mit der das Jenseitige ergriffen wird. Der Individualität wird hier wohl ihr Recht, aber sie empfängt es nur, weil sie das zufolge der Beschränktheit des Menschen unentbehrliche Surrogat ist für das unerreichbare Eigentliche, das wechsellos und zweitlos Eine der Vernunft. Der Mensch sollte Gott sein und bescheidet sich nur, weil er das nicht kann. Noch immer wirkt hier die altorientalische und platonische Voraussetzung, die dem Blick in den Wandel der Dinge und die so wenig zentrale Stellung des Menschen in der Unendlichkeit der Welten mit einer rational-moralischen Festlegung des Einheitstrebens begegnete: daß das Wandellose mehr sei als die Dauer im Wechsel, daß alles Veränderliche, Vielgestaltige von Natur vergänglich sei und nur durch eine transzendentale Berührung mit etwas an sich Nichts als Ewigem eine fortstrebende Wesenhaftigkeit zu Lehen empfangen könne.

Und doch liegt gerade in der Fülle der Gestaltung und dem immer neuen Hervortreten eigengerichteten Schaffens, das mit der Sicherheit echten Besitzes seinen Weg findet und das Ganze weiterbringt, das eigentliche Geheimnis beschlossen und die Quelle der Kraft. Man versteht ohne viel Worte, wenn man Goethe hört, wie er dem Hegelianer Hotho auf dessen Würdigung des inneren Zusammenhanges seines Lebens antwortete; ihm kam hier ein Verständnis entgegen für „jenes Innige, was in uns lebte, strebte, suchte, oft ohne Bewußtsein nach langem Tasten und Irren das Rechte fand, eben jenes unbegreifliche Wir endlich, in

seinem Verlauf": „denn es ist ja, bei einem fortschreitenden Tun und Handeln, nicht die Frage, was einzeln lobens- und tadelswert sei? sondern was im ganzen für eine Richtung genommen worden und was daraus zuletzt für das Individuum selbst, für seine nächsten Zeitgenossen, irgend für ein Resultat sich ergeben und was daher für die Zukunft zu hoffen sei". Hierin liegt auch etwas Ethisches; denn über die Regel, den Menschen im Menschen zu achten, stellt sich als Maßstab für die Höhe der Moralität eines Menschen, wie weit er die andern Individuen in ihrer Eigenart gelten läßt, wenn sie echt ist. „Die Seele wird immer tiefer in sich zurückgeführt, je mehr man die Menschen nach ihrer und nicht nach seiner Art behandelt."

Nun scheint ja wohl, wenn man das gelten läßt, die Individualität nur wieder irrationale Tatsache zu werden. Und die skeptischen Analytiker kämen zu Wort, die, vor allem in Frankreich seit Stendhal, von einer ganz andern Seite her als Fichte und Schleiermacher, aber mit ähnlicher Energie das Renaissancegut der Individualität gehoben haben. Ist doch seit alters in der Skepsis ein überlegenes, weltmännisches Bewußtsein von der irrationalen, vielartigen, nie auf festen Grund führenden Leidenschaftsnatur unseres Ich vorhanden. Individualität gilt hier als eine feinste Blüte der Kultur, ein höchst kompliziertes Erzeugnis in ihren Sinnen trauenden Menschen, das man an sich und anderen genießt wie den Duft seltener Früchte und dessen Besitz glücklich und unabhängig macht. Sie besteht in der eigentümlich ausgeprägten Art der sensibilité, mit der ein kultiviertes Individuum liebend, ablehnend, beobachtend, auch schaffend, aber nie sich an etwas anderes verlierend, sondern immer überlegen, auf Dinge und Menschen reagiert. Diese eigenartige Empfindungs- und Reaktionsweise hält das Ich zusammen, das eben „nicht durch eine undefinierbare wesenhafte Einheit konstituiert wird, sondern durch eine bestimmte Aufeinanderfolge, Rhythmik, Gruppierung von Vorstellungen, Phantasiebildern, Emotionen, Empfindungen." Man kann es zerlegen durch Aufreihung ähnlicher Äußerungen, kann durchgreifende Züge induktiv erschließen, und sie auf allgemeine dauernde Ursachen zurückbringen, von denen die sekundären Phänomene abhängen; man gewinnt dann den Anschluß an die naturwissenschaftliche Psychologie, die die physische Bedingtheit des Individuums erweist, und bereichert sie mit der Aufgabe, die individuellen Gruppierungs- und Verlaufsformen systematisch zu ordnen; man kann auch historisch vergleichend einsetzen und fragen, wann eine eigentümliche

Reaktionsweise schon einmal vorgekommen ist, oder ob sie ganz original sei. Aber immer bleibt in einem fein organisierten Individuum, das möglichst weit ins Leben blickt, eine eigentümliche Konfiguration der Vorgänge. Aus ihr gestaltet sich der individuelle Glückstraum, den man aus sich herausstellen kann, in einem Werk, das dann nichts will als ein eigenes idéal de volupté ausdrücken: es wird dadurch ein document humain, pris sur le vif, sur le saignant. Denn Persönlichkeit ist ein anspruchsvoller Name für das Eigentliche, für die Art, wie ein unabhängiger Mensch auf die Jagd nach dem Glück geht. Das Leben ist fragmentarisch, aber jedes Bruchstück Dasein hat soviel geheimen Reiz, man muß nur die Organe schärfen und sich exponieren, um ihn zu spüren, dann gibt es überall Leben genug, das die Individualität für ihre Kultur verbrauchen kann. Intensität ist alles, Kultur ist Stilhaben und Stil ist ästhetisch objektiv gemachte, vom Subjektiven, Momentanen abgelöste Individualität.

Man kann diese Haltung, die oft echter als die idealistische ist und zuweilen befreiend unbefangen blickt, nicht anders angreifen und sich ihrer bemächtigen, als indem man zeigt, daß sie mit ihrem Prinzip: sich nichts vorzumachen über das, was am Menschen daran ist, Realitäten nicht zu sehen wagt, die doch vorhanden sind. Schon der Grundgedanke, daß das Wesen der Individualität in einer Komplikation stecke, ist nur Außenblick, der freilich unentbehrlich bleibt. Aber jede Individualität, die es einheitlich zu erfassen gelingt, wird in einem einfachen Eindruck erfaßt, der zum mindesten immer soweit klar ist, als er zeigt, ob da überhaupt etwas Eigenes, Wertvolles vorliegt oder nicht; und das unvoreingenommene Studium der Verwickelungen muß wiederum zu diesem Totaleindruck hinführen und darf sich dann von ihm leiten lassen, wobei er selbst sich aufklärt und von der Subjektivität der Impression frei wird: sonst bleibt es ein bloßes Zerlegen und ist nicht die Analyse, die die innere Gesetzlichkeit der Individualität aufdeckt. Die Methode des Studiums der Individualität ist: mit Hilfe der komplizierten Einzelzüge, die dem Verstande leicht im Widersprüche auseinandergehn, so daß moderne Charakteristiken gern mit Gegensatzpaaren arbeiten, sich soweit in das fremde Individualdasein hineinzuleben, daß man auf den rätselhaften Grund stößt, von dem seine eigentümliche Einheitsbildung ausgeht; dieses Eigentliche ist für sich nicht begrifflich fixierbar, derlei Versuche sind nur bengalische Beleuchtungen, aber es läßt sich festhalten in seinen Äußerungen, in dem „Erlebten", wie es Goethe

gegenüber dem individuellen „Leben" selber nennt, und dabei gliedert sich jener Gesamteindruck und wird wie durch eine Verifikation objektiv gemacht; die Objektivität ist erreicht, sobald kein Zug unverstanden zurückbleibt, sondern der Inbegriff des Erlebten und Gewirkten sich der immanenten Gliederung fügt. Auch die fruchtbare Typenbildung, in der vergleichbare Individualitäten verschiedener Zeiten durcheinander erhellt und besondere Regelmäßigkeiten des Formgefüges, des Entwicklungsganges und der Wirkungsweise aufgedeckt werden, will nicht ein Schema zur Einordnung einer Individualität liefern, sondern Hilfsmittel sein, ihre bedeutsame Eigenart bloßzulegen. Liegen die Lebensäußerungen in künstlerisch geschlossener Form vor, so gibt die Analyse des Stils, die sich nicht mit der Unterscheidung der Formbestandteile begnügt, sondern das eigentümliche Gesamtgefüge des Ausdrucks beschreibt, die Möglichkeit, die Individualität objektiv zu demonstrieren. Und der entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung stellt sie sich als das individuelle innere Bildungsgesetz dar, das durch die Verwickelungen im Milieu, die Metamorphosen und Steigerungen hindurchgreift; „eine entschieden durchgreifende höhere Musik, zum Trotz der Natur". Da in solchem Verstehen notwendig zugleich der Wert des Individuums erfahren wird, schließt es alle negative Kritik aus, holt immer das Positive heraus, sondert das Echte vom Unechten und wird auch für den Verstehenden selber produktiv, da solche innere Berührung mit einem andern das eigene Dasein erweitert. Und gerade weil die Individualität sich als etwas höchst Kompliziertes darbietet, ohne doch selber etwas Zusammengesetztes zu sein, vermögen hier Verständnis und Analyse das Ziel wissenschaftlicher Objektivität festzuhalten, die keine verschiedenen „Auffassungen" einer Persönlichkeit duldet, wohl aber Raum läßt für ein weiteres Verständnis, das tiefer in die wesentliche Einheit eindringen mag. Man muß anerkennen, daß es eine andere Art von Einheitsbildung gibt als die rationale. Weshalb kann denn das individuelle Wesen eines Menschen unverkürzt erhalten bleiben, ja reiner hervortreten, nachdem die komplizierten Sichtbarkeiten von der Zeit verweht sind? Wie ist es möglich, aus ein paar abgerissenen Zügen nicht bloß einen Typus zu erschließen, dessen Gesetz man kennt, sondern die Ahnung eines Individualdaseins zu gewinnen, die dann bei genauerer Bekanntschaft mit dem Menschen oder dem Werke sich bewahrheitet? Weshalb kann eine Persönlichkeit nicht nur in einem Werke, sondern in einem Lebensmoment, in jeder echten Entscheidung, die nicht aus

Überlegungen zusammengerechnet ist, zu gesammeltem Ausdruck gelangen? Oft tastet man freilich umsonst bei individuellen Menschen nach jenem Einheitsgrund, von dem aus sich alles erhellen müßte; aber dann ist entweder der Verstehende selber nicht weit genug, um ohne Schablone an das Individuum heranzugehn, oder das Individuum hat sich irgendwo vor sich selbst versteckt, so daß es mit seinem Dämon nicht im Reinen ist. Aber auch dann liegt die eigentliche Individualität, wenn sie nicht erdrückt ist, nicht in den sichtbaren harten Widersprüchen, sondern, um in einem Goetheschen Bilde zu reden, in dem reinen Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein wenigstens stückweise in wohltuender, wohltätiger Wirkung durch ein harmonisches Verhältnis der Teile zu ihm manifestiert. Und man kann auch meist noch sehen, wo die innere Aufrichtigkeit, die den Mittelpunkt nicht verdeckt, und die Kraft, die Unechtes abstößt, versagte, so daß die Durchbildung der Individualität zur Persönlichkeit gehemmt wurde. Immer aber bleibt es ein Vorzug des produktiven Menschen, der in geistigen Zusammenhängen lebt, daß er auch, wenn er dem Dasein nicht gewachsen war, sein Eigenwesen im Schaffen zu fester Gestalt bringen kann, und es ist nicht nur ein Eingriff in private Angelegenheiten, sondern Abweg von der Wahrheit, wenn man die eigentliche Realität einer Existenz in den allzumenschlichen Rissen der Lebensführung aufsucht statt in der Gestalt der Persönlichkeit, die von den psychologisch-historischen Vorgängen ablösbar besteht.

Von hier aus wird nun schließlich auch deutlich, daß die Individualität, obwohl sie etwas Ursprüngliches ist, doch nichts bloß Faktisches, Isoliertes ist, sondern von vornherein in Zusammenhängen steht, die über sie hinausreichen und in sie eingreifen. Das ist das eigentliche Rätsel. Die differenzielle Psychologie, die mit Hilfe der Idee von Normaltypen psychischer Vorgänge bestimmte vergleichbare Seiten des individuellen Seelenlebens als charakteristische Variationsformen begreift, sieht sich an dem Kreuzungspunkt dieser differenzierten Typen, an dem die Individualität steht, vor ein unableitbares Mehr der Synthese gestellt, das sie dem metaphysischen oder künstlerischen Nacherleben überläßt. Sie nimmt ein Stück guter Methode für die Sache selber, ganz ähnlich wie innerhalb jener idealistischen geschichtsphilosophischen Richtung aus dem Nachweis durchgreifender Werte und Ziele des menschlichen Geistes geschlossen wurde, daß die Unterschiede zwischen seinen großen Gestaltungen nur quantitativ seien, in der Klarheit, Stärke und Tiefe des

ergriffenen höheren Lebens gelegen. Beidemal wirkt die richtige Intention, die Individualität in die objektiven Zusammenhänge einzuordnen, dort in den der Natur, hier in die Einheit der Vernunft. Nur daß man gar nicht erst einzuordnen braucht! Denn in die Erfahrung fällt gerade daß die Individualität unabtrennbar von den überindividuellen Zusammenhängen besteht. Sie ist nicht bloßer Schnittpunkt von Kultursystemen, aber auch nicht das Atom, der besondere Stoff, an dem die allgemeinen Gesetzlichkeiten zu eigentümlicher Verwirklichung gelangen, sondern gerade durch ihre Eigenrichtung erweist sie sich als Glied einer Mannigfaltigkeit, die sich aus dem Überindividuellen heraus gliedert, so daß die individuelle Bestimmtheit immer wie aus einer Reihe möglicher Besonderungen des Lebens ausgewählt erscheint. Sie tritt nicht erst durch die Entwickelung in Beziehung zu einer Umwelt, sondern steht in ihrer Ursprünglichkeit in einem Medium von Natur und Geist. Bei Goethe heißt es einmal von der Bedeutung des Jahres der Geburt, der Wert eines Menschen deute auf die Natur und Kraft der in seiner Geburtsepoche Zeugenden; er erklärte sich die Erfahrung, daß eigenste Wünsche des Vollbringens, die aus einem reinen Herzen kamen aber Träume blieben, von andern verwirklicht wurden, daraus, daß „die Menschheit zusammen erst der wahre Mensch ist und der einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn er den Mut hat, sich im ganzen zu fühlen." An das Eigenwesen der Individualität, auf dem ihre originale Leistung beruht, kommt man methodisch nur heran, wenn mit jenem Verstehen der Einblick in das geistige Medium, aus dem sie hervorkommt, zusammengeht: man muß gleichsam sehen, wie ein überindividuelles, aber immanentes Gefüge, das nicht starr, sondern zu weiterbringendem Schaffen frei ist, sich in ihr zu wirkungskräftiger Einheit zusammenzieht. Um den Eigenwert der Individualität zur Geltung zu bringen, braucht man nicht seine Zuflucht zu dem Satz von der totalen Irrationalität alles Singularen zu nehmen, man muß nur darauf verzichten, den Sinn des Lebens ein für allemal festgelegt zu besitzen.

WELTANSCHAUUNG UND ZEITANSCHAUUNG

VON KARL JOËL

NIE wird die Weltanschauung aufgehn in der Religion, und nie wird die Religion in der Kirche aufgehn und nie die Kirche in der Weltanschauung — so wenig Denken, Fühlen und Wollen ineinander aufgehn. Wie aber Denken, Fühlen und Wollen, aus einem letzten Lebensgrunde kommend, bei aller zu fordernden Selbständigkeit, bei allem notwendigen Streit nicht ganz voneinander loskommen und in aller Hemmung sich befruchten können, so Weltanschauung, Religion und Kirche, die drei Architekten des menschlichen Geistes, die ihm die Kuppel ausbauen, den Horizont abschließen, die Steigerer zum letzten Superlativ, zum Weitesten, Tiefsten und Höchsten, zum Universalen, Zentralen und Absoluten, die Führer zum Ganzen, Einheitlichen und Ewigen, die Monumentalisierer.

Und darum haben sie auch einen gemeinsamen Feind: das möglichst Unmonumentale, das Momentane, das Zeitliche. Sie sind wie Berge für den himmelanstrebenden, tiefatmenden Menschen; die Zeit aber ist wie der Bach, der das Bergesgestein aushöhlt und abbröckelt und in geschwätziger Hast und in schillerndem Schaum abwärts führt, bis es versinkt im Meer der Vergessenheit. Die Zeit ist das Pietätlose an sich; sie ist's, die dem Lebenden Recht gibt. Die Zeit ist der Erzketzer, der Erzkritiker, dem alles, was entsteht, wert ist, daß es zugrunde geht; die Zeit ist eine unendliche Bank der Spötter. Denn der Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen ist ein Schritt vom Ewigen zum Zeitlichen. Nach Hegels Tode entdeckte man die Ästhetik des Komischen und begrub unter dem Lachen der Kritik mit der Religion auch die Metaphysik, die Weltanschauung. Man übersteigerte die Hegelsche Entwicklungsdialektik zu einer rasenden Mühle der Zeitlichkeit, in der auch die Philosophie zerrieben ward, die ja nur atmet sub specie aeterni.

Damals begann jener Kultus der Zeitlichkeit, wie er in der Weltgeschichte noch nie geträumt, geschweige erlebt ward, er, der vielleicht das einzige, sichere Kennzeichen der Modernität ist, der sie zur Gottlosigkeit prädestiniert und der Philosophie entfremdete. Damals öffnete die Zeit erst die Fülle ihrer Maschen; die Minute ward entdeckt schon durch Telegraph und Eisenbahn, die nicht mehr wie die alte Post nach Stunden und Tagen rechnete. Und wie die Minute die Stunde ersetzte, so füllte die Stunde sich wie ein Tag, der Tag schwoll zum Jahr an

Reichtum der Erfahrung, das Jahr zum Leben. Die „Zeitung" stieg damals auf als Macht, die jeden Tag zu einer Welt, zu einer Flut der Ereignisse steigerte, und die Zeitung verdrängte die Predigt, verdrängte das Buch, und der Journalist verdrängte seinen Antipoden, den wahren Äternisten, den Philosophen. Der Amerikanismus begann zu triumphieren, dem Zeit Geld ist, und der fanatische Erfindungssinn kam mit dem fanatischen Entwicklungssinn aus einem Lebenstrieb, aus der Schätzung der Zeit. Denn wesentlich Zeitersparnisse sind ja die Erfindungen erst des 19. Jahrhunderts. Warum waren die Alten so erfindungsarm? Wahrlich nicht, weil sie dümmer waren, sondern weil ihnen die Zeit nicht kostbar war. Sie verklärten lieber den Raum und wurden dadurch Kunstschöpfer.

Der Kultus des Raums mag die Universalität des Göttlichen aufheben und es verkleinern zu hellenischen Tempelstatuen, aber auch in ihnen noch lebten die „Unsterblichen". Doch der Kultus der Zeit hebt mit der Unvergänglichkeit auch die Gottheit auf; er läßt die steinernen Dome versinken und die ewigen Lampen verlöschen; aber verlöscht er nicht auch die ewigen Ideen, zerreißt er nicht schließlich auch die starren Ketten der Logik, die ewig gültigen Schlüsse, die noch fester sind als alle Dome? Denn die Kirche stützte sich auf Aristoteles, nicht umgekehrt.

Der Raum ist human: er verstattet ein Nebeneinander; die Zeit aber ist grausam; sie lebt nur im Mord ihrer Glieder und duldet keine Auferstehung. Der Kultus der Zeit ist der Kultus des Wechselnden, des Neuen. Einst galt der novarum rerum cupidus als Verbrecher; einst wollte man gerade nicht neu sein, sondern lebte den alten Meistern nach und hängte ihnen das eigene Neue als Altes, eine ganze unechte Literatur an; einst wetteiferten die Künstler, dieselben Götter und Heiligen, die alten Fabeln und Legenden nur immer schöner darzustellen; einst wußte Platon zum Lobe der ägyptischen Kunst nichts Größeres zu sagen, als daß sie seit zehntausend Jahren dieselben Geräte in denselben Formen bilde.

Heute ist das Neue das Heilige, und das Heilige das Neue. Heute erst stieg das „Moderne" auf als Begriff, als Wort und Wert in steigendem, sich überstürzendem Triumph, wo über ein Modernes immer ein anderes hinwegschreitet, und das „Antike" auch nur gilt als ein anderes, ein wieder Neues, ein Hypermodernes. Heute ist der „Fortschritt" das allein Selbstverständliche, der Wert an sich, auf den alles zurück-

geführt wird, das erste und letzte Argument, der Ersatz aller Logik. Heute ist das Bewußtsein der Zeit uns in jedes Lebensatom gesickert; heute ist die Zeit, die sich selber treibt, sich selber spiegelt, die Zeit der Zeit. Heute sind wir immer auf dem Marsch vorbei an tausend Meilensteinen, und tausend läutende Zeichen des Augenblicks schlagen uns stachelnd ins Ohr. Unser Sport ist Wettlauf, unser Ruhm der zeitliche Rekord. Unseres Lebens Türme enthalten nur noch Uhren, die weitertreiben, nicht mehr Glocken, die zum Ewigen mahnen. Dem Seligen aber schlägt keine Stunde, und göttlich ist die Ruhe. Doch der Reiz gilt heute mehr als die Seligkeit, und das Momentane überflutet das Monumentale.

Nie war das Leben so völlig säkularisiert, so verstrickt in die Zeitlichkeit, so zersplittert in Momente, von denen jeder seine Bestimmung hat, jeder den ganzen Menschen fordert, nie so gebannt ans Dies und Das, ans Hier und Jetzt, so entfernt aller Ganzheit, so entrückt allem Überblick. Ach, und die Religionsstifter gingen einst in die Wüste, wo das Leben in Stille und Gleichmaß erstirbt, und die langsam erlebenden Hirten wurden Lehrer der Frömmigkeit. Und als Descartes seine Philosophie suchte, floh er Paris als den „Ort der Chimären", und im stillsten Winkel des stillen Holland, hinter Wall und Graben eines idyllischen Schlößchens, im Zimmer, im Bette, wo der Rausch der Welt im Traum verklingt, da erwachte seine Meditation. Heute aber ist alles Paris, alles Gesellschaft; die Stadt ist hundertmal größer, tausendmal wichtiger geworden, das ganze Land ist durch unendlich gesteigerten Verkehr Stadt geworden, und das heißt Lebenssteigerung als Lebensbeschleunigung, denn das Leben selber ist Wechsel. Das ganze Leben ist soviel rascher, wandelreicher, zeitlicher geworden, der Ewigkeitsschau entzogener, entfremdeter und darum irreligiöser und unphilosophischer. Und da dieser Prozeß unaufhaltsam ist, so scheint alle Weltanschauung wie alle Religion dem Untergang verfallen, der Zersetzung durch die Allmacht der Zeit. Hier liegt die schwere innere Not unserer Zeit, die sich der ewigen Werte beraubt, weil sie als Zeit sich selber steigert, übersteigert, weil sie alles verzeitlicht.

Da aber tönen uns widersprechend, tröstend, verheißend zwei Philosophenworte ins Ohr, ein Wort gerade des monumentalsten der Realisten, und eins gerade des monumentalsten Idealisten der Neuzeit. Bacon spricht: „Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit", und Hegel spricht: Jede Philosophie ist „eine Zeit in Gedanken gefaßt". Aber wie soll man's

verstehen? Was ist die Wahrheit, wenn sie nicht ewig ist? Und was die Philosophie ohne die species aeterni? Aber wenn die Wahrheit nur ewig sich gleich bleibend ist, so ist der Irrtum das Leben und die Wahrheit der Tod. Denn das Leben wechselt, und nur das Tote bleibt sich gleich. Dann sind die besten Philosophen die Steine. Das starre Gleichmaß gibt nicht und empfängt nicht Wahrheit. Im ewig Gleichen erlischt das Bewußtsein, und die absolut fertige, feststehende Wahrheit würde uns hypnotisieren. Die Wahrheit lebt nur in der Projektion eines Ewigen auf ein Zeitliches, auf ein lebendiges Bewußtsein, auf ein Subjekt, und zugleich in der Projektion eines Zeitlichen, Sinnlichen auf ein Ewiges, Allgemeines. Die Wahrheit lebt nur in der Verewigung eines Zeitlichen und der Verzeitlichung eines Ewigen. Ist dies ein Widerspruch, so ist er notwendig und wirklich, so ist die Welt und ist die Wahrheit selber ein Widerspruch. Denn die Gegensätze dulden sich nicht nur, sie fordern sich, sie leben voneinander. Das Ewige ist leer, unverglichen mit einem Zeitlichen, unerlebt von einem Bewußtsein; das Zeitliche ist blind unbezogen auf ein Ewiges. Zeitliches und Ewiges fordern sich wie Subjekt und Objekt, wie Besonderes und Allgemeines, und Genie ist eben laut Schelling der Geist, der das Allgemeine im Besonderen erkennt und das Besondere im Allgemeinen, und das heißt das Ewige im Endlichen, das Endliche im Ewigen.

Aber gilt es denn nur philosophisch? Auch die Religion hat erst wieder Lebensrecht, seit sie sich darauf besonnen, daß sie weder von Gott noch vom Menschen allein lebt, und sie hat erst wieder freie Bahn, seit sie der Scylla Strauß entronnen, die sie ins Unendliche, Ewige, Abstrakte, Spekulative aufheben wollte, und der Charybdis Feuerbach, die sie hinunterdrängte ins Sinnliche, Konkrete, Menschliche, Zeitliche. Feuerbach schilt die Jenseitsreligion „eine fixe Idee, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwagen, unsern Pinakotheken nnd Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbsschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten in schreiendstem Widerspruch steht". Als ob nicht auch eben unsere der ruhigen Antike gewidmeten Glyptotheken mit unsern Eisenbahnen, unsere Frieden fördernden Gewerbsschulen mit unsern Kriegsschulen, unsere Illusion verklärenden Theater mit unsern Naturalienkabinetten in schreiendstem Widerspruch ständen! Als ob nicht das ganze Leben selber nur lebt, weil es Problem, weil es Ausgleich von Widersprüchen ist! Gibt es doch für Leben und Kultur nur eine Gefahr: die Ein-

seitigkeit! Aber im Grunde sind ja die Menschen eines Wortes ungefährlich, da sie selber nur unbewußte Handlanger sind des immer wechselnden, weil immer lebendigen Ausgleichs. Sie ahnen nur nicht, daß das Gute nicht in einem Gegenstand liegt, sondern in einer Beziehung, das Schöne nicht in einem Ding, sondern in einer Proportion, das Wahre nicht in einer Richtung, sondern in einer Perspektive. Die Großen vor hundert Jahren wußten es; denn es ist das Geheimnis des Klassischen.

Die Wahrheit erstarrt in ewigen Dogmen ohne Erlebnis und verflüchtigt sich in zeitlichen Meinungen, sie stirbt im rein Objektiven wie im rein Subjektiven. Die Weltanschauung enthält eben nicht bloß Welt und nicht bloß Anschauung, sondern das herausgerungene Verhältnis eines Anschauenden zur Welt, eines zeitlichen Subjekts zum ewigen Zusammenhang der Objekte. Jede Weltanschauung, auch die materialistische, vergeistigt die Welt, und jede, auch die idealistische, verweltlicht den Geist. Das Bewußtsein muß sich verewigen zur Welt; die Welt sich verzeitlichen zum Bewußtsein. Wenn Ewiges und Zeitliches in starrem Gegensatz verharren, ohne sich zu durchdringen, dann gibt es keine Weltanschauung. Alle Astronomie und mathematische Physik der Welt gibt so wenig eine Weltanschauung, wie alle lyrische Konfession. Die kalten Massen und gleichmäßigen Bewegungen draußen und die wechselnden, warmen Erlebnisse drinnen müssen sich finden. In der vollendeten Weltanschauung wird der Mensch zum Mikrokosmos oder die Welt zum Makranthropos.

Aber die Weltanschauung hört auf, wenn das Zeitliche im Ewigen versinkt, wenn die Welt, die fremde Allmacht den Menschen erdrückt, wenn er Knecht wird ewiger Dogmen, und seien es die „ehernen Naturgesetze" Haeckels, und sie hört auch auf, wenn das Ewige sich ins Zeitliche verflüchtigt, wenn der Mensch mit der Welt spielt als romantisch-sophistischer Geck. Die wahre Welt ist weder mathematische Notwendigkeit noch launisches Spiel, weder bloßes Gleichmaß noch bloßer Wechsel, weder reine Ewigkeit noch reine Zeitlichkeit, sondern erst in der Durchdringung beider liegt Weltverständnis und liegt Menschenwert. Die Welt ist erst verstanden, wenn sie als Heim des Menschen verstanden ist, und der Mensch ist erst in vollem Sinne der Mensch, wenn er mehr ist als der Mensch, als dieses zeitliche Wesen, wenn er Ewigkeitsgehalt in sich trägt, wenn er hat, was alle Klassiker hatten: Weltgefühl. Wie eine Glorie schwebt und strahlt

um sie ein Welthorizont, ein durchlebter kosmischer Kontakt, eine bewußte Harmonie von Leben und Welt. Darum ist jede Klassik getragen von einer eigenen Weltanschauung; darum gebiert sie eine große Philosophie, weil sie selber die Vollendung des Menschen ist, die erst erreicht ist, wenn der Mensch Weltresonanz gefunden, wenn er sein Bewußtsein über sich hinaus geführt, wenn die Welt ihm Gestalt gewonnen hat, wenn er sich heimisch gemacht im großen Hause der Welt.

Heute aber haben wir Weltformeln einer Naturmechanik, die dem Menschen nichts sagt, und heute sind wir Augenblicksmenschen, die durch die fremde, tote Welt hasten. Heute klaffen Ewiges und Zeitliches weit auseinander. Die Weltformeln werden immer starrer, das Menschenleben immer flüchtiger. Welt und Mensch verstehen sich nicht mehr. Die Welt ist zur leeren Unendlichkeit, das Ewige zur toten Natur erstarrt, während der Mensch immer wilder tanzt im Wirbel der Zeitlichkeit. Aber ein Leben ohne Ewigkeitsgehalt ist leer wie eine Ewigkeit ohne Leben. Was ist die bloße Ewigkeit? Mit toten Augen starrt sie uns an als kahle Dauer. Und was gilt die Dauer? Ist Methusalem schon ein Held? Ist der Grabstein mehr als der Mensch, dessen Daseinsspur er erhalten muß? Ist nicht ein Augenblick in Goethes Leben mehr als tausend Jahre einer Eiche? Doch nur weil er unendlich erfüllt ist. Und so ist auch der Reichtum an Zeitlichkeit, der sich dem modernen Menschen aufgetan, nur die Möglichkeit zu reicherem Leben, nur ein größeres Fangnetz, noch keine Beute.

Der „Fortschritt" hat uns auf die Sekunde dressiert — aber was ist auch die Sekunde? Kurz für das Langlebige, lang für das Kurzlebige, ein Atom und eine Welt an Zeit. Noch viel kleiner könnten wir unser Leben zerhacken, noch viel rascher es vibrieren lassen — und wären dann glücklich so weit wie das abschnurrende Räderwerk eines Motors! Ist's denn so schwer zu begreifen, daß alle Quantitäten nur relativ, nur Mittel und Möglichkeiten sind, und alle Werte nur Qualitäten? Ob dauernd, ob wechselnd, ob lang und schleppend, ob kurz und flink, — die Ewigkeit kann gähnen und der Augenblick überschäumen, aber auch umgekehrt. Der Augenblick ist erst reich durch seinen Ewigkeitsgehalt und die Ewigkeit erst reich durch ihre Augenblicke; denn nur aus der Fülle dieses Geisterreichs schäumt ihm die Unendlichkeit. Nicht daß sie lang ist, heiligt die Ewigkeit, und nicht daß er kurz ist, entwertet den Augenblick. Gewiß, „alle Lust will

Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit" — doch wenn sie ewig wäre, wäre sie keine Lust mehr, würde sie sich abstumpfen. Gewiß, dem höchsten Augenblick möchte man zurufen: „Verweile doch! Du bist so schön!" Doch wenn er jenes täte, würde er dieses nicht mehr sein, würde er zum „Faulbett" werden. Er verweilt nicht — und ist doch der „höchste Augenblick".

Und vielleicht liegt hier ein Trost dafür, daß auch das Schöne sterben muß, und daß das höchste Menschliche vergänglicher ist als die brutale Materie. Vielleicht ist die ganze Anbetung der bloßen Ewigkeit seit Jahrtausenden ein materialistisches Mißverständnis. Die Ewigkeit als Dauer ist ja ein Zeitbegriff wie der Augenblick. Vielleicht ist die wahre Idealität überzeitlich, wie das klassische Kunstwerk sich von der Zeitlichkeit befreit und so notwendig dasteht, als ob es ewig dauern sollte, und so lebendig, als ob's ein Kind des Augenblicks wäre. Zeitlos ist in Wahrheit das Heilige, Selige und Klassische; denn es erscheint frisch und unwandelbar zugleich, neu und alt zugleich, überraschend und doch vertraut, plötzlich und ruhig, unmittelbar wirkend und aufblühend ohne den Fluch der Vergänglichkeit und ewig ohne das Bleigewicht der starren Dauer. Die Zeit ist vergessen in jenen freischwebenden Augenblicken, die dem Frommen gotterfüllt, dem Künstler Visionen, dem Weisen Offenbarungen sind. Die eigentlichen Wunder auf Erden sind es, die Erfüllungen des Endlichen mit dem Unendlichen, die Durchdringungen von Zeitlichem mit Ewigem, die eben durch den Ausgleich dieses zeitlichen Gegensatzes indifferent, zeitlos erscheinen. Der höchste Augenblick ist es, in dem Faust über sich und sein kurzes Eigenglück hinaus Aeonen fühlt. Und kann der Mensch nicht in Momenten der Lebensgefahr, der höchsten Geistesspannung, in Sekunden des Traumes und der Vision Welten durchleben? So braucht die moderne Verzeitlichung, die Beschleunigung unseres Lebenstempos in der unsäglichen Zerkleinerung der Lebensmomente noch keine Verarmung an Inhalt zu bedeuten. Denn der kleinste Moment ist des größten Inhalts fähig, doch eben nur fähig.

Unser Leben ist reicher geworden an Augenblicken, ist flüssiger geworden; aber was nützt uns der raschere Tropfenfall, wenn es nur Wassertropfen bleiben und keiner leuchtet in den Farben des Spektrums und keiner Himmel und Erde spiegelt? Was nützt die Flut, die keine Perlen bringt? Was nützt die unerhörte Vermehrung der Lebensreize? Sie macht schließlich nur stumpfer, blasierter; denn die Empfindung

kommt den Reizen nicht nach. Unser Bewußtsein muß zuletzt in der Fülle des Einzelnen versinken, in der Flut des Zeitlichen ertrinken, wenn es sich nicht immer wieder zu der Höhe erhebt, wo alle Zeit stille steht, wenn wir nicht dem Augenblick Bedeutung geben, das Einzelne adeln zum Träger des Allgemeinen, das Zeitliche durchdringen mit dem Ewigen, wenn wir nicht unsere überladene Zeitanschauung abklären durch eine Weltanschauung. Weil unser Leben so unendlich zerteilter geworden, schreit es um so lauter nach der Rückkehr zum Ganzen. Und was ist schließlich die Weltanschauung anderes als das letzte Ganzwerden des Lebens, und darüber hinaus seine vollendete Ergänzung, seine Abrundung und seine Eintragung in einen höchsten Zusammenhang?

Unsere Klassiker lebten aus dem Ganzen heraus, und so paradox es klingen mag, eben ihren Klassikern verdanken die Deutschen jetzt ihren wachsenden Vorsprung in der materiellen Kultur; den zeitlosen Meistern verdanken sie den Sieg im Zeitlichen, den Idealisten die realistische Kraft. Ist nicht der hingebende Eifer und die geduldige Gründlichkeit, der Sinn für Plan und Ordnung, für Gemeinschaft und Entwicklung ein Erbe der alten „unpraktischen" Idealisten an ihre oft undankbaren Enkel? Aus Spekulation erwuchs um so üppiger Empirie, aus Dichtertraum staatliche Wirklichkeit, aus reiner Theorie bunte Praxis, aus Universalität Spezialistik. Man muß in Ideen säen, um in Taten zu ernten. Noch leben wir in der Zeit der Ernte, der gefüllten Garben — aber wie lange noch? Das Einzelne, Endliche hängt am Allgemeinen, orientiert sich, stachelt sich, wertet sich an ihm; denn die Gegensätze bedingen sich. Nur aus dem Alten heraus genießt man das Neue, nur aus dem Gleichmaß reizt der Wechsel, nur aus dem Ganzen drängt es zur Gliederung. Doch wenn die Teile nicht mehr aus dem Ganzen gespeist werden, ist die Teilung nicht mehr Gliederung, sondern Zersetzung. Wenn das Zeitliche nie mehr ins Ewige strebt, ist aller Fortschritt Lauf ohne Ziel. Wenn das Leben sich nur spezialisiert und nicht organisiert, wenn es sich nicht mehr als Ganzes in ein Ganzes einstellt, dann löst es sich in Momente auf. Und am Ende der Verzeitlichung steht ebenso das bewußtlos Leere wie am Ende der Verewigung.

Aber ist nicht das Organische selber schon jenes Wunder auf Erden, jene Durchdringung eines Zeitlichen mit einem Dauernden, einer Vereinzelung und Gliederung mit einer Einheit und Ganzheit, ein wechselnder Zusammenhalt? Und in höherem Grade ist es das Bewußtsein. Es stirbt

in der ewigen Einheit, und es stirbt in der wechselnden Vielheit. Es schwindet in der fixen Idee, in der starren Versenkung in eine Vorstellung, und es schwindet im Taumel, in der Gedankenflucht. Der Ausbau der Zeitanschauung zur Weltanschauung ist einfach ein Ausbau des Organischen, des Lebens, das selber schon im Wechsel die haltende Einheit und Geschlossenheit in sich trägt und fordert, und ist noch mehr ein Ausbau des Bewußtseins. Das Bewußtsein als solches ist schon werdende Weltanschauung, Zusammenhang der Vorstellungen und Stellungnahme der Seele zur Welt. Man hat die großen spekulativen Denker völlig mißverstanden, indem man sie als Weltbeschreiber kritisierte, während sie Baumeister des Bewußtseins sind, Organisatoren der Vorstellungen, Ökonomen des Geistes.

Allerdings die Verwaltung des Geistes ist heute so viel schwieriger, aber gerade darum so viel nötiger geworden, weil das Bewußtsein mit Vorstellungen überladen ist, weil es sich als Zeitanschauung so eifrig differenziert hat, daß ihm nicht Kraft und Sinn mehr übrig blieb für die Konzentration zur Weltanschauung. Ja, wir sind die Reichsten und die Ärmsten heute; denn die Fülle unseres Lebens droht Chaos zu werden, und aus Fülle wird Mangel, wenn sie unverarbeitet bleibt. Wir sollen die Fülle des Zeitlichen nicht beschränken, sondern bemeistern, sie organisieren, sie in den ewigen Zusammenhang einordnen — erst dadurch haben wir die Fülle, genießen wir sie, erst dadurch gewinnen wir Kraft und Trieb, sie noch mehr zu bereichern. Die Weltanschauung bedrückt nicht die Zeitanschauung, sie stärkt und fördert sie; denn sie ist selber die Organisation der Zeitanschauung. Die bloße Häufung des Zeitlichen ist wie eine Häufung von Buchstaben, wie ein Ansturm von Worten, denen wir nicht folgen können. Aber wenn wir den Sinn des Ganzen verstanden, lesen wir immer rascher, fassen wir immer mehr Buchstaben. Die Momente haben nur Wert als Momente eines Ganzen, und in den höchsten Momenten lebt sich das Ganze am reinsten aus und löst und erlöst und hebt sie zum Überzeitlichen, Monumentalen.

Alles mag Teil sein und Bruchstück auf Erden; aber dem Menschengeist ist es gegeben, sich selbst zu ergänzen, über sich hinaus ein Ganzes zu erbauen. Im Menschen, dem höchsten Organismus, steigert sich der Organisationsprozeß zum Bewußtsein, und das Bewußtsein selber steigert sich zur Organisation des Bewußtseins, zur Weltanschauung. Steigende Einheit aber in der Organisation verstattet erst steigende Gliederung. Wie ärmlich und langsam kriecht das Leben in der dezen-

tralisierten Pflanze! Der Mensch aber kann sich um so mehr spezialisieren, je mehr er sich zentralisiert; er kann um so weiter im Zeitlichen leben, je tiefer er im Ewigen lebt; er kann um so leichter zum Einzelnen auswandern, je sicherer ihm die Heimkehr zum Ganzen ist. Denn auch das höchste Leben ist Kreislauf. Was du ausgibst, mußt du einnehmen. Unser heutiges Leben aber ist Raubwirtschaft, ist Verzettelung unseres Geistes, Verschwendung an den Augenblick. All unsere reiche Zeitanschauung muß verarmen, an Triebkraft absterben, wenn sie nicht Halt gewinnt in einer Weltanschauung. All die Fülle der Reize, all die reicher und rascher sich drängenden Augenblicke — was sind sie uns? Ketten, die uns herabziehn, wenn wir im Zeitlichen hängen bleiben, wenn der Augenblick nur dem Augenblick lebt; doch wenn er sich mit dem Geist des Ganzen durchdringt, mit dem Saft des Ewigen füllt, werden es goldene Gefäße des Heiligen, Seligen, Klassischen.

PHANTASIE UND WELTANSCHAUUNG
EINE SKIZZE VON EDUARD SPRANGER

WIR sind gewöhnt, uns unter der Phantasie nur die immer bewegliche, immer neue Tochter Jovis zu denken, die uns deshalb so leicht beflügelt, weil sie uns über allen Zwang der Wirklichkeit und der Gesetze erhebt und uns in jenen Zustand freien Spiels versetzt, in dem nach Schillers Ansicht der Mensch erst ganz zum Menschen wird. Nun aber ist auch die luftigste Märchendichtung von festen bleibenden Gesetzen durchwebt; auch die Kunst hat ihre inneren Notwendigkeiten und Ordnungen, und nur die Phantasmen des Irren, das völlig Gestaltlose, ist aller Gesetze enthoben. Diesem Extrem auf der einen Seite steht ein anderes gegenüber: streng genommen ist auch das Wissen nichts anderes als eine gesetzmäßige Bestimmtheit unserer Einbildungskraft. Zwischen beiden Extremen aber, dem objektiven Wissen und dem anarchischen Irrsinn, finden wir noch mannigfache Spielarten der Phantasie: das künstlerische Schaffen, die Wunder und Geheimnisse der Religion, die großen Intuitionen der Philosophie, die Ideale und Ziele der Menschheit, sie alle projizieren sich zuletzt in bildlichen Anschauungen. Denn unter der Phantasie verstehen wir nichts anderes als diejenige geistige Funktion, welche die der erscheinenden Sinnenwelt entstammenden Bewußtseinselemente zu neuen Bildern und Zusammenhängen gestaltet. Nur ist das Gesetz, nach dem diese schöpferischen Synthesen vollzogen werden, mannigfach verschieden. Wir verstehen diese Geistesgebilde nur, wenn wir ihre spezifische Struktur auflösen und ihrem erzeugenden Prinzip nahezukommen suchen. Und grade die Einbildungskraft mag zum Ausgangspunkt dieser Analyse dienen, weil in ihr das sinnliche Bild und das geistige Bilden in einer Weise verschmolzen sind, die der Name andeutet: dem Bewußtsein werden Gestalten eingebildet und eingeprägt, die an einem doppelten Gesetz teilhaben, dem der scheinbar gegebenen, also „erscheinenden" Sinnenwelt (φαίνομαι) und dem gestaltenden geistigen Prinzip. Alles Verborgene, was der Mensch in sich trägt, vergegenständlicht er sich an dem Material der Erscheinungswelt. Schon diese selbst ist durchwebt von Fäden, die aus inneren geistigen Gestaltungskräften entspringen. Aber auch das Tiefste und Letzte ist schließlich auf diese Sprache mit ihrer Armut und ihrem Reichtum angewiesen; auch die Totalanschauung der Welt, ob sie in Kunst, Religion oder Philosophie zum Durchbruch komme, ist eine phantastische Verwebung

des rein Geistigen in das Schema der Räumlich-Zeitlichkeit. Und ebenso hat endlich das Idealbild der inneren ethischen Lebensformen seinen Sitz in dem ewig regen Schaffen der Phantasie.

I.

Niemand zweifelt daran, daß die leuchtende und tönende Welt, das belebte, grenzenlose Universum, das uns umgibt, „Wirklichkeit" ist. Man wird in sie hineingeboren und lebt eine Spanne Zeit in ihr, wie man ein Haus betritt und verläßt. Nichts scheint so selbstverständlich, nichts so dauerhaft wie diese Realität, deren Härte uns Kämpfe genug auferlegt und deren Druck uns beengt, wie ihr lebendiger Atem uns trägt und beflügelt. Und doch liegt in ihr ein tiefes Problem, das nur durch die tägliche Gewohnheit verhüllt worden ist. Auch das scheinbar Selbstverständliche aber zum Gegenstand der Kritik zu machen, ist der Anfang aller Philosophie.

Denn wenn wir uns ernstlich prüfen, so ist uns immer nur ein kleiner Ausschnitt jener Wirklichkeit unmittelbar sinnlich gegenwärtig. Nur durch einen engen Spalt sehen wir gleichsam in sie hinein, und soviel von ihm aus unser Blick umfaßt, soviel ist uns in der grob sinnlichen Form gegeben, die dem naiven Bewußtsein als die höchste und einzige Garantie des Wirklichseins erscheint. Den Rest denken wir ergänzend hinzu, und so runden wir den zufälligen und wechselnden Umfang unsres sinnlichen Wahrnehmungsgebietes zu jenem Ganzen ab, das wir unbefangen genug die „Welt" nennen. Was aber gibt uns ein Recht, dieses Hinzugedachte für ebenso real zu erklären wie das unmittelbar Gegebene? Die Positivisten haben seit Comte und Mill darauf geantwortet, dieses Recht ruhe auf der „permanenten Möglichkeit", auch das in der bloßen Einbildungskraft Hinzugedachte zum Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung zu machen. Die letztere wurde also von ihnen tatsächlich zum höchsten Kriterium der Realität erhoben.

Nehmen wir ein Beispiel: der Schleier der Nacht mag uns noch so tief umfangen, so zweifeln wir doch nicht einen Augenblick daran, daß zur gleichen Zeit an anderem Ort die Sonne strahlt, und daß sie auch uns wieder strahlen wird. Könnten wir jenen Ort zur Stunde erreichen, so würde unser Glaube zur sinnlichen Gewißheit erhoben. Dabei ist freilich das eine stillschweigend vorausgesetzt, daß wir nicht ziellos in einem Labyrinth umherirren, immer erwartend, daß uns jene Wahrnehmung zufällig einmal begegnen werde, sondern daß wir gewisse

Ariadnefaden haben, die unser Suchen leiten und uns an den richtigen Ort führen. Diese Ariadnefäden müssen also das Bild durchwirken, das unsere Einbildungskraft von dem Ganzen der Wirklichkeit entwirft. Und wenn dies so ist, dann ist damit gesagt, daß sie konstitutive Elemente in dem Gebäude unsrer Wirklichkeit überhaupt bedeuten. Denn kein Mensch ist imstande, die Totalität der sinnlichen Gewißheit in sich selbst zu erleben: er ergänzt seine unmittelbare Erfahrung durch die der anderen und webt sich daraus ein Gesamtbild der Sinnenwelt. Es ist das Eigentümliche dieser Fäden, daß sie von der spielenden Laune des einzelnen unabhängig sind. Das so entstehende Bild ist allen gemeinsam, es stellt die Wirklichkeit dar und hat objektive Bedeutung, die von allen subjektiven, bloß persönlichen Wünschen unabhängig ist. Wir haben es also hier mit einer Form der Einbildungskraft zu tun, die streng am Faden der Gesetzlichkeit verläuft, nicht mit der Willkür, die etwa aus den Phantasien des Träumenden oder den Halluzinationen des Irrsinnigen spricht.

Wenn es gelänge, aus dem bunten Gewirr und der Flucht der Erscheinungen diese Fäden vollständig herauszulösen, die kühne Linienführung auf einige entscheidende Strukturprinzipien zurückzuführen, so hätten wir ergründet, wodurch sich die objektiv gebundene Phantasie, die das allen gemeinsame Weltbild schafft, von der freischweifenden unterscheidet, die mit sich selber spielt und keinen Anspruch macht, für andere zu gelten. Alle Wissenschaft beruht auf der Disziplinierung der Einbildungskraft in der Richtung auf Erfassung der Realität; schon die fortschreitende Lebenserfahrung arbeitet ihr vor, indem sie die Willkür des Denkens unter ein objektives Gesetz zwingt. Und mag auch das Gesetz von Ewigkeit her gegeben sein, so ringt sich doch der einzelne wie die ganze Menschheit in ihrer geistigen Entwicklung erst allmählich zu ihm empor.

Das Denken des Naturmenschen wie der Naturvölker ist mythologisch; d. h. es haben sich in ihm das objektive Gesetz und die subjektive Assoziation noch nicht geschieden. In den Zusammenhang der Wirklichkeit wird noch der ganze affektive und wollende Mensch hineingedeutet. Alles belebt sich mit anthropomorphen Kräften. Freundliche und feindliche Mächte durchwirken das Naturgeschehen; alle Leidenschaften der Seele werden hineinprojiziert, und zwischen dem Beschauer und der gegenständlichen Welt entwickelt sich das aufregende Spiel von Willensmächten, die aufeinander wirken wollen: von seiten des

Menschen ein heißes Ringen um das Verständnis jener dunklen Gewalten, die keines Menschen Kunst vertraulich macht. So herrscht die freischweifende Phantasie und drückt der Wirklichkeit ihren subjektiven Stempel auf. — Nicht anders das Kind. Alles deutet es aus seiner eigenen Wesensart heraus: eine poetische Welt, die so unendlich viel verspricht und alle Träume und Wünsche lieblich widerspiegelt; aber auch eine qualvolle Dunkelheit, da nichts einem festen Gesetz gehorcht und keine Zukunft sich der besonnenen Rechnung enthüllt.

Erst mit der fortschreitenden Erfahrung tritt diese beseelende Deutung der Wirklichkeit zurück, und aus dem Gewirr treten reiner und reiner die Kategorien heraus, denen ein objektiver oder gegenständlicher Wert zukommt. Gewiß waren sie von vornherein da; erst jetzt aber bestimmen sie entscheidend die Funktionen des erkennenden Bewußtseins: Substanz und Kausalität, Messen, Zählen, Wägen werden nun die besonnenen Mittel der Welterklärung. Resigniert zieht sich die dichtende Phantasie zurück: eine streng in den Bahnen objektiver Gesetzlichkeit einherschreitende Einbildungskraft tritt an ihre Stelle.

Denn noch ist es die Einbildungskraft, die dieses völlig veränderte Weltbild entwirft. Wenn Kant von der produktiven Einbildungskraft sprach, so meinte er die Tatsache, daß der denkende Geist in den großen Rahmen von Raum und Zeit das Bild einer durchaus gesetzlichen, durchgängig geordneten und zusammenhängenden Welt hineinzeichnet. Die grundlegenden Kategorien aber, die diese Umrisse geben, sind jene Fäden, vermöge deren wir uns in dem Labyrinth unsrer zufälligen Sinneseindrücke orientieren; sie erst ermöglichen eine objektive Deutung der Erfahrungsdaten, die für jeden einzelnen nach seiner jeweiligen Stellung im Zusammenhang des Ganzen wechseln. Die Wissenschaft, die sich auf diesen Kategorien aufbaut, ist gleichsam eine analytische Geometrie der Wirklichkeit: sie führt auch die scheinbar willkürlichste Kurve auf ein ihr innewohnendes Gesetz zurück. Ihr Koordinatensystem genügt, um jeden beliebigen Punkt des Wirklichkeitsraumes eindeutig zu bestimmen, und der Idee nach kann keine Realität außer ihren Rahmen fallen.

Freilich verwandelt sich nun die farbenreiche Wirklichkeit in die Nacht gleichartiger Elemente, die nur noch Ziffern in der Rechnung bedeuten[1]. Was aber durch diese an feste Gesetze gebundene und

[1] Vgl. den philosophischen Roman von F. VAN EEDEN: „Der kleine Johannes".

durchgängig durch sie bestimmte wissenschaftliche Einbildungskraft erreicht wird, ist die denkende Konstruktion einer objektiven Welt. Es ist klar, daß diese Erkenntnis ohne tiefe Umbildung der ursprünglichen Phantasieanschauung nicht möglich ist; aber ebenso klar ist es, daß alles Denken sich immer noch auf anschauliche Symbole stützt, selbst wenn die ganze Wirklichkeit sich im wesentlichen zuletzt auf abstrakte Rechnung, Gleichungen und Funktionen zurückführen ließe. Dabei aber erheben sich doch zwei tiefgehende Probleme. Die erste Frage, ob nämlich die Objektivität im Grunde auf der Übereinstimmung mit einem äußeren Gegenstande beruhe, oder nur auf der inneren Konsequenz in der Funktion jener objektiven Kategorien, wollen wir hier nicht eingehender erörtern. Nur soviel sei gesagt, daß doch die Wirklichkeit von uns, auch wenn wir uns ganz auf die Funktion des erkennenden Bewußtseins zurückziehen, als ein Fremdes, Gegenüberstehendes erlebt wird, und daß dies bloß passive Erlebnis, dies unabhängige Gegebensein eine Korrektur unsres Erkennens bewirkt, die als ein selbständiges Moment im Erkenntnisvorgang gewertet werden muß. Aber wir wissen wohl, daß dieses Faktum vom Standpunkte der Transzendentalphilosophie umgedeutet werden kann und seit Fichte, nicht seit Kant, tatsächlich umgedeutet worden ist.

Die zweite Frage ist uns wichtiger, und sie gibt uns einen geeigneten Ausgangspunkt für unsere weiteren Betrachtungen über die zentrale Funktion der Phantasie im geistigen Leben. Läßt sich diese denkende Phantasie, in der wir das Bild der Wirklichkeit zu entwerfen trachten, wirklich durch einige wenige grundlegende Kategorien bestimmen? M. a. W. sind die objektiven Momente der Einbildungskraft schon vollständig von denen gesondert, die immer mit subjektiven und individuellen Bedingungen verflochten bleiben? — Wenn wir im folgenden von „subjektiv" sprechen, so meinen wir immer diese Verflechtung allgemeiner, objektiver Gesetzlichkeit mit den (für uns) zufälligen Bedingungen, die durch das Individuum gesetzt sind. Wir stellen also der strengen Objektivität des Erkennens dasjenige gegenüber, was noch nicht auf diesen Grad allgemeiner Anerkennung gebracht werden kann. — Auch diese Frage wollen wir nur von denjenigen Seiten betrachten, die uns zur Gewinnung neuer Gesichtspunkte fruchtbar erscheinen.[1]

[1] Eine strenge Erörterung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Seite dieses Problems findet man bei FR. KUNTZE, Das kritische Problem der Objektivität, Heidelberg 1906. Vgl. dazu meine Besprechung in der deutschen Literaturzeitung 1908. Nr. 19.

Wenn wir bisher von Wissenschaft sprachen, so schwebte uns im stillen das Vorbild der Naturwissenschaft vor, die auf dem Wege zu objektiver Geltung unbestritten am weitesten vorgeschritten ist. Sie ruht auf dem sicheren Grunde der Mathematik und mathematisch bestimmbarer Kausalverhältnisse oder mindestens Funktionen. Sie betrifft ferner Verhältnisse, in denen die logische Evidenz relativ einfach darstellbar ist, so daß ihre Sätze und Schlüsse an den Aufstellungen der reinen Logik leicht geprüft werden können. Man kann daher mit großem Rechte behaupten, daß der objektive Grundriß der Naturwissenschaft im ganzen feststehe, und daß es sich nur darum handle, dieses Fachwerk mit fortschreitenden Einzelerkenntnissen auszufüllen. Ob dieser Grundriß freilich über die anorganische Natur hinausreiche, ist sehr zu bezweifeln. Geprägte Form, die lebend sich entwickelt, die innere und äußere Zweckmäßigkeit des Lebendigen, läßt sich durch bloße Kausalität nicht erklären; für sie bleiben die alten aristotelischen Kategorien im Recht, und alles Leben läßt sich nur durch eine Analogie mit unsrem eignen Lebenstriebe deuten, die immer mythologisch bleibt, mag auch noch so viel Abstraktion von den besonderen Bedingungen des menschlichen Lebens dabei nötig sein. Die kausale Biologie ist immer nur Mittel zum Zweck; die teleologische Betrachtungsweise kann nie ganz verdrängt werden. Diese aber bleibt immer zum großen Teil Intuition, ahnungsvolles Gefühl für eine Lebenstotalität oder für ein verborgenes Formprinzip, und es ist nicht möglich, ihr die mathematische Exaktheit zu geben, deren sich etwa die Physik rühmen darf. Hier also bleibt der frei waltenden Phantasie ein erheblicher Spielraum, und der Streit ist noch nicht geschlichtet, ob FECHNER oder WUNDT, REINKE oder DRIESCH die Grenzen der strengen wissenschaftlichen Objektivität ohne Not überschreiten. — Dabei ist zuzugeben, daß z. B. FECHNER und REINKE an vielen Punkten tatsächlich in bloße Spekulation verfallen.

Steigen wir aber, um mit den Formeln der SCHELLINGschen Philosophie zu reden, noch eine Potenz höher: Läßt sich eine streng objektive Erkenntnis der menschlich-geschichtlichen Welt denken? Diese Frage knüpfen wir mit unbestreitbarem Rechte an das Problem der Phantasie an; denn diese ganze Welt besitzen wir ja nur durch die Nachbildung in unsrer Einbildungskraft. Von fremdem Seelenleben wissen wir nur so viel, wie wir nachfühlend und deutend in unsre eigne Zuständlichkeit verwandeln können, die freilich blasser und peripherischer bleibt, als

der Kern unsres Eigenlebens. Die Geschichte andrerseits ist die sorgfältige Rekonstruktion einer untergegangenen Welt: wir besitzen sie nicht als unmittelbare Realität, sondern nur als geformtes geistiges Gebilde. M. a. W. sie besteht nur in unsrer Einbildungskraft; freilich nicht in der frei dichtenden, sondern in der auf strengste Wiedergabe eines realen Zusammenhanges gerichteten. Grade deshalb aber ist es das grundlegende Problem der Geschichtstheorie, unter welchen Umständen die historische Darstellung den Charakter objektiver Treue erreicht, den wir von ihr fordern. Wir können für unsre Zwecke Psychologie und Geschichte unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt behandeln, sofern beide auf Erkenntnis geistiger Vorgänge und Erklärung ihres Zusammenhanges gerichtet sind. Dieses Ziel wird nicht dadurch erreicht, daß man das Seelenleben in abstrakte Elemente zerlegt, sondern daß man das Ganze als eine geistige Totalität in der Phantasie nachbildend zu erzeugen strebt und die einzelnen Momente als in diesem Ganzen gesetzt und von ihm aus bedingt auffaßt.[1] Das erste in einer solchen Interpretation ist also die rätselhafte Befruchtung der Phantasie mit einer Gesamtanschauung der betreffenden geistigen Lebensform, sei es eine Persönlichkeit oder ein Kulturganzes. Wie dies geschieht, vermögen wir nicht exakt ins Bewußtsein zu erheben. Aber gewiß ist, daß wenige äußere (physische) Daten sofort ein geistiges Korrelat erzeugen, wie etwa die Töne der Sprache mit einem Schlage bestimmte Begriffe und Vorstellungen erzeugen. Ebensowenig aber, wie man jede Sprache versteht, ebensowenig könnten jene physischen Daten eindeutig ausgelegt werden, wenn nicht eine gesetzliche (konstante) Verbindung zwischen ihnen und ihrer psychischen Deutung bestände. Das Eigentümliche dabei ist nur, daß diese Einzelheiten meist nicht als solche ins Bewußtsein treten, sondern sofort ein Totalzustand vorgestellt wird, der nun die Basis für die Erklärung im einzelnen abgibt. Dies wäre nicht möglich, wenn wir nicht das lückenhaft Gegebene durch eine Funktion der Einbildungskraft aus unsrer eignen Lebenstotalität ergänzten. Es findet also sofort eine Synthese statt; das Gesetz dieser Synthese aber — dasselbe, was wir oben den Ariadnefaden nannten — liegt in uns. Es ist eine seelische Struktur, aber von großer Variabilität. Denn indem wir uns in ein andres Lebensganzes

[1] Vgl. meine Skizze „Psychologie und Verstehen", Historische Zeitschrift Bd. 103, S. 552ff.

hineinversetzen, sehen wir von den besonderen Bedingungen unsres Lebens ab und leben vermöge der Phantasie nun in jener fremden Bedingtheit. Falls uns Einzelheiten der letzteren noch nicht klar sind, vermögen wir sie von dem unbestimmten, skizzenhaften Totalbilde aus zu ergänzen; nur das einzelne für sich bleibt uns stumm. Wir nennen dieses Verfahren, wodurch wir die einzelnen seelischen Momente aus ihrer Stellung im Seelenganzen auffassen und erklären: Verstehen. Das Ziel des Verstehens ist erst dann erreicht, wenn wir in unsrem Phantasiebilde der fremden Gesamtverfassung zugleich die Notwendigkeit fühlen, mit der der einzelne Akt oder die einzelne Beschaffenheit aus der des Ganzen folgt. So erklären wir einen einzelnen Zug des Charakters aus seiner Totalität, oder eine Seite der Kultur aus der bereits verstandenen Gesamtlage. Solange diese Erklärung nicht mit dem Gefühl einer inneren Notwendigkeit dieses Zusammenhanges verbunden ist, reden wir nicht von Verstehen; wo es sich überhaupt nicht einstellt, reden wir von Unverständlichkeit. Wenn wir also wiederum Formeln der spekulativen Philosophie auf ein modernes Problem anwenden wollen, so können wir sagen: der Prozeß des Verstehens besteht darin, auch im Reiche der Freiheit noch den Charakter der Notwendigkeit zu entdecken.

Es ist tief begründet, daß wir diesen Charakter der Notwendigkeit mit dem der Allgemeingültigkeit innig verbunden denken. Nun aber sind die Objekte, die wir verstehen wollen, im hohen Maße singulär: sie sind geschichtlich-gesellschaftliche Besonderheiten, und es will nirgends gelingen, ein unmittelbar anwendbares Gesetz über isolierte geistige Vorgänge aufzustellen, da im Bereiche des Geistigen das Isolierte außerhalb der Totalstruktur keine Bedeutung hat. Jene abstrakten Gesetze müßten also, selbst wenn wir sie in größerem Umfange besäßen, für jeden Fall der Anwendung erst erheblich variiert werden; sie müßten dem besonderen Gesamtsystem angepaßt werden, auf das das Gesetz bezogen werden soll; denn jedes Gesamtsystem beeinflußt die in ihm gesetzten Momente und gibt ihnen neue Wendungen, neue Bedeutungen. Diese Individualisierung ist niemals wie bei der Naturerklärung auf einen exakten Ausdruck zu bringen, sondern bleibt Sache des Taktes und eines Totalgefühls für den Zusammenhang der geistigen Faktoren.

Wäre somit das Verstehen von der Formulierung abstrakter Gesetze abhängig, so würde es uns überhaupt noch nicht gelingen. Wenn wir

trotzdem verstehen, so verdanken wir dies der Tatsache, daß in jedem Einzelfall jene noch nicht formulierten Gesetze unbewußt in der Funktion unsrer interpretierenden Phantasie wirksam sind. Die Intuition des Ganzen gelingt uns deshalb wenigstens annähernd, weil wir in uns selbst, vor allem aber in unsrer mitlebenden Phantasie, die verborgene Lebensgesetzlichkeit tragen, die die Wissenschaft vergeblich auf kurze und bequeme Formeln zu bringen strebt. Wir reagieren auch im Reiche bloß vorgestellten Lebens mit derselben Gesetzlichkeit, wie im wirklichen Leben; aber wir können diese Gesetze infolge der ungeheuren Singularität jeder einzelnen Situation aus dem Zusammenhange nicht rein gesondert herauspräparieren. Wegen dieser Grenzen der strengen Wissenschaftlichkeit hat man auch von dem künstlerischen Charakter des Verstehens geredet; wir werden den Sinn dieser Analogie sogleich noch tiefer begründen.

Der große Unterschied der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften im Hinblick auf Objektivität besteht nämlich darin, daß die letzteren fast ganz außer den Bereich des Wertens fallen. Die Naturerscheinungen selbst sind entweder unbelebte, also auch nicht wertende Gegenstände, oder aber Wesen, an deren Wertsetzungen unser eignes Werten relativ unbeteiligt ist. Es ist daher leicht, sie in eine Sphäre der Betrachtung zu rücken, die von unseren Wertinteressen frei ist: wir sehen sie an — wenigstens in der Wissenschaft — ohne Furcht und Hoffnung, mit kühler, rein beobachtender Objektivität. Ganz anders verläuft das Erkennen, wenn es geistige Wesen zum Gegenstand hat: solche Wesen leben in ganz bestimmten Wertverfassungen, und gerade diese machen ihren Mittelpunkt aus. Wer sie objektiv erkennen will, muß diese oft so unendlich fremdartige Richtung ihres Wertens ganz unbefangen aufnehmen und sie in seiner Phantasie nachbilden. Dabei aber ist ein Zusammenstoß mit dem, was uns selbst wertvoll ist, ganz unvermeidlich. Wir möchten wohl unser Selbst auslöschen, um alles ganz objektiv zu sehen; aber wer könnte sich so zum reinen Spiegel des Lebens machen, parteilos, standpunktlos, ein bloßer Berichterstatter über die Dinge, als ob sie ihn innerlich gar nicht berührten? Wer könnte aus seiner Phantasie alles Wollen und Werten ausrotten, wer ihre normierende Funktion restlos der beschreibenden unterordnen? — Wenn dieses Ziel erreichbar wäre, dann gäbe es eine völlig objektive flächenhafte Psychologie und Geschichtsschreibung.

Unzweifelhaft muß der Prozeß des Verstehens eine lange Strecke

in dieser Richtung verlaufen. Wenn er aber ganz darin bestünde, so müßten wir unser ganzes Eigenleben dabei ausschalten. Wir sahen jedoch grade, daß wir nur deshalb überhaupt verstehen können, weil wir die Gesetzlichkeit des Lebens ahnungsvoll in uns tragen. Dieses Organ aber bleibt immer persönlich bedingt: niemand trägt das All der Lebenstotalität — ein Humanus schlechthin — in sich, sondern er lebt in seiner eignen engen Welt, in seinem Wesen und Wünschen, und nur peripherisch, durch sorgfältige kritische Selbstdisziplin, tritt er aus sich heraus und stimmt seine nachbildende Phantasie auf die fremde Tonart, die ihm aus einem anderen Geiste entgegenklingt. Im Verstehen also sind Objektivität und Subjektivität so eng aneinander gekettet, daß oft nur die besondere Stärke der subjektiven Kraft in die verwandte Richtung des Objekts hineinzuleuchten vermag; es gibt Lebensformen, die uns ewig fremd bleiben, weil nicht einmal in unsrer Phantasie ein verwandter Ton ihnen entspricht. Daher ist das Verstehen abhängig von der Art und Richtung unsrer subjektiven Phantasie, und die absolute Objektivität ist ein unerreichbares Ideal, mit dem wir kaum zu rechnen wagen dürfen.

Die Gründe hierfür lassen sich noch verstärken. Der Mensch erscheint sich schon in der Selbstbetrachtung irrational. Wie wenige, die sich selbst verstehen! Wir fahren einher auf einem wogenden Meer von Trieben und Leidenschaften, von verworrenen Ahnungen und schattenhaften Gedanken. Nur ein kleiner Teil dieses verschlungenen Seelenwesens wird zu einem rationalen Bewußtsein erhoben und rückt in das Licht fester Grundsätze und Überzeugungen. Wie viel weniger können wir in die Innerlichkeit eines andern hineinleuchten! Auch er ist ein wechselndes Gebilde. Wenn wir versuchen, den Kern seines Wesens auszusprechen, so bleibt das immer inadäquat; wir prägen ihm dann Kategorien auf, die die fließende Erscheinung zu einem Substantiellen, Wesenhaften machen sollen, die einen „Mittelpunkt" als festes Strukturgerippe herausheben. Das Verstehen ist also ein rationalisierendes Verfahren, eine Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit. Und weil diese wissenschaftliche Rationalisierung zugleich eine Formgebung ist, also das Bedeutsame in festen Linien und lichten Farben heraushebt, das übrige aber wie einen Hintergrund nur leicht andeutet, hat sie nicht nur einen wissenschaftlichen, sondern auch einen ästhetischen Charakter. Endlich, da sie auch bei dem objektivsten Geiste noch getragen ist von einer bestimmten wertenden Stellung zur

Welt und aus dieser Besonderheit niemals ganz herauskann, ist sie überhaupt bedingt durch all die Seiten unsres Wesens, in denen das Wertleben, also das Ethische im weitesten Sinne, zum Ausdruck kommt. Und zwar ist das Medium, in dem sich all diese objektiven und aus unsrer Innerlichkeit stammenden Faktoren verschmelzen, die interpretierende Phantasie, die das lebendige Organ für alle Auffassung des Geistigen ist.

Fassen wir zusammen: Wenn wir über das Gebiet der streng objektiven Phantasie hinausgehen, das die Naturwissenschaft sich abzustecken vermocht hat, wenn wir mit unsrem Willen zur Erkenntnis in die Welt geistiger Tatsachen vordringen, so wird die Phantasie, die diese Erkenntnis vermittelt, ein Organ von verwickelter Struktur, nämlich ein ganzes Lebensbewußtsein, in dem die gesetzlichen Notwendigkeiten nur ahnungsvoll aufblitzen, ohne daß wir sie in allgemeinen Sätzen zu formulieren vermöchten. Sie bleiben gebunden an den einzelnen Fall und lassen sich so wenig rein aussprechen, wie wir das gefühlte Typische eines Baumes in Worte kleiden können.

II.

Wir wollen versuchen, die Funktion dieses rätselhaften Organs noch weiter zum Bewußtsein zu erheben. Bisher haben wir nur die Erkenntnis der einzelnen Objekte in Betrachtung gezogen. Jede Wissenschaft ist auch insofern Abstraktion, als sie sich einen Kreis eigner Objekte aus dem Totalerlebnis des Wirklichen herausschneidet. Nun aber drängt alles in uns auf einen Ausdruck für das Ganze des Lebens und der Welt hin. Wir dürfen sagen, daß dieses Gesamtbild längst fertig ist, ehe wir ihm mit kritischen Maßstäben nachgehen. Wenn nun schon in den Einzelwissenschaften der Erkenntnisprozeß sich niemals ohne Mitwirkung der Einbildungskraft vollzieht, wenn sie die Vermittlerin zwischen den allgemeinen Kategorien und den besonderen Erscheinungen bildet, wobei das Allgemeine mit dem Besonderen bis zur Unauflösbarkeit verschmilzt und nur intuitiv gegenwärtig ist, so liegt es nahe, die Mitwirkung dieser Funktion auch bei der Entstehung von Totalweltansichten zu vermuten. Man kann an solche Weltanschauungen mit ganz anderen Maßstäben und Fragestellungen herantreten. Wir aber fragen hier: Welcher Art ist die Funktion der Phantasie, durch die eine Totalweltanschauung entsteht?

Wir fanden bereits, daß durch die Phantasie eine Synthese erzeugt wird, die einen schöpferischen Charakter trägt, und wir untersuchten, wie weit diese Synthese streng objektiv ist, wie weit sie aus Tiefen der Innerlichkeit entspringt, die subjektiv (d. h. zugleich individuell) bedingt bleiben. Nun gibt es drei Geistesgebiete, zugleich Kulturgebiete, die den Anspruch erheben, einer Gesamtweltansicht Ausdruck zu geben: Kunst, Religion und Philosophie. Wir werden zeigen, daß in allen dreien dabei eine Funktion der Phantasie vorliegt, die synthetisch und schöpferisch ist, die aber auf das Recht und die Art ihrer Objektivität hin geprüft werden muß.

1. Wenn die Kunst im weitesten Sinne jenen Anspruch erhebt, Weltanschauung auszudrücken, so tut sie dies auf eine eigne, höchst charakteristische Art. Jedes Kunstschaffen nämlich erzeugt immer ein Konkretes, zuletzt auf Anschauung Zurückgehendes, und jedes Kunstwerk ist demnach ein Einzelding, das in der sinnlichen Welt an bestimmter Stelle und Zeit lokalisiert werden will. Ist es überhaupt denkbar, daß an solchen zweifellos begrenzten Ausschnitten der Totalcharakter der Weltanschauung haften kann? Wenn überhaupt, dann in einem eigenartigen Sinne.

Jedes Kunstwerk entspringt aus der Phantasie eines schaffenden Künstlers, und es ist nichts anderes als die reale Darstellung eines Bildes, mit dem jene Phantasie durch einen geheimnisvollen Akt befruchtet worden ist. Dieser Akt ist an sich so individuell, wie der Schöpfer oder das Werk. Ihm liegt ein Erlebnis (oder eine bleibende Form des Erlebens) zugrunde, die gerade diesen Menschen in seinen Tiefen durchschüttert hat. Es scheint, daß eben in dieser individuellen Art, zu sehen und zu fühlen, der Reiz und das Wesen der Kunst liegt.

Nun aber wendet die Kunst sich an einen Kreis von Genießenden. Ihre Schöpfungen vollenden sich gleichsam erst, wenn sie in diesen einen Gemütszustand auslösen, dem verwandt, aus dem das fertige Werk hervorgegangen ist. Diese Wirkung wäre undenkbar, wenn wir nicht voraussetzten, daß jedes Kunstwerk etwas Typisches enthält, etwas, das von allen so erlebt, so gesehen, so bewertet sein will und kann.

In einem ersten Sinne wird man uns das leicht zugeben. Indem die Kunstschöpfung aus dem Innern des Künstlers sich loslöst und in die Welt der Objekte eintritt, tritt sie auch in die Gesetzlichkeit dieser Welt ein. In diesem Sinne muß die Kunst objektiv sein; ja sie gibt

den Zusammenhang und das Gesetz dieser Objekte reiner wieder, als die zufälligen Gebilde der Wirklichkeit. Die reine Form der Organismen tritt in der Zeichnung unentstellter hervor, als in der natürlichen Welt. Die Gesetze des menschlichen und moralischen Lebens werden von der Dichtung zwar an einzelnen Fällen, aber in einer so leichten Verhüllung gezeigt, daß sie unwillkürlich als typische Zusammenhänge aufgefaßt werden, die sich mit entsprechenden Variationen wieder und wieder finden werden. In der Skulptur werden die Gesetze der Symmetrie, der Gravitation, der Anatomie gleichsam sichtbar. Es ist also infolge unsrer geistigen Organisation, die vom Einzelnen immer aufs Allgemeine drängt, möglich, an einem Einzelnen die allgemeinen Gesetze ahnen zu lassen und gleichsam mit ihm zur Verschmelzung zu bringen. Ebenso ist die Kunst abhängig von psychophysischen Gesetzen, die aus der besonderen Natur des betreffenden Sinnesorgans folgen. Perspektive, Harmonik, selbst das Sprachpsychologische gehört hierher. Die Objektivität der Kunst ist also nicht nur physisch, sondern auch psychophysisch bedingt.

Aber das genügt doch nicht; die Weltanschauung, die die Kunst vermöge dieser Mittel ausdrückt, hat keine Totalität; sie ist eine Anschauung von einzelnen Zusammenhängen der Welt; aber nicht von ihrem Sinn, ihrem Wert für das Ganze des Lebens. Erst wo dies zum Ausdruck gelangt, reden wir von Weltanschauung. Außerdem aber erschöpft sich auch die Kunst nicht in dieser Regelhaftigkeit; sonst wäre ein anatomisches Modell das höchste Kunstwerk. Vielmehr schaltet sie mit einer Willkür mit diesem objektiven Bestandteil, die oft bis an die Grenzen geht. Wesentlicher also ist ihre Verankerung in den Tiefen einer erlebenden Seele, und die Form dieses Erlebens ist es, was das Kunstwerk zum Kunstwerk macht. Hierfür ist das objektive Gebilde nur Ausdrucksmittel: aus dem Objekt leuchtet für den Auffassenden, „Interpretierenden", jener geistig menschliche Ursprung hervor. Wenn dies nicht von seiner Phantasie mit derselben Notwendigkeit mitempfunden würde, wie das Faktum, so fehlte der Kunst jede tiefere Wirkung. Hier also ist die Totalität zu suchen, die die Kunst zum Aussprechen einer Weltanschauung fähig macht. Denn der Künstler im höchsten Sinne stellt nicht dies oder jenes als etwas Isoliertes dar, sondern er stellt es dar mit all den nuancierten Farben, die dieses Einzelne für ihn als ein im Zusammenhang des ganzen Lebens Gesetztes hat. Der Wertakzent also ist die Hauptsache. Er aber ist bestimmt

durch die zusammenhaltende Einheit der erlebenden Persönlichkeit. Sie hat ihre Phantasie durchtränkt mit allen Energien ihres Lebens; es kann also aus dieser kein Bild entspringen, das nicht diese Färbung an sich trüge und so auch im Empfangenden eine Totalität von Erlebnissen rege machte, die dem Ursprungserlebnis verwandt sind. DILTHEY hat dies die Heraushebung des Bedeutsamen genannt.[1] Bedeutsam ist ein Gegenstand oder ein Vorgang, sofern er aus dem Zusammenhang der ganzen Lebenswerte heraus gesehen und gefühlt wird. Also ist die Kunst mit BACOS Ausdruck Homo additus rebus, aber der ganze Mensch in all seiner geistigen Richtung, ausgeprägt an einem Einzelding. Wie dies geschieht, ist das Geheimnis des schaffenden Genies; aber daß es geschieht, lehrt das Echo, das in uns geweckt wird, und dieses Echo wieder beruht ganz auf der rätselhaften Verwebung unsrer Phantasie in unser ganzes Seelenleben. Vielleicht hat diese Art, gerade dieses zu sagen, in uns geschlafen bis zur völligen Fremdheit; wenn sie aber überhaupt geweckt werden kann, so beweist dies, daß eine verborgene Wahrheit des Lebens in ihr liegt. Sofern auch dies ein verborgenes objektives Gesetz voraussetzt, könnte man von einer psychologischen Objektivität neben der physischen (im weitesten Sinne) und der psychophysischen sprechen. Auch diese Art der Phantasieschöpfung fördert also eine verborgene Lebensgesetzlichkeit zutage. Sie deckt Zusammenhänge unsrer Wertenergien auf, die wie eine Offenbarung wirken, obwohl sie doch dunkel schon in uns lagen.

Ja vielleicht lag diese Art des Erlebens realiter überhaupt noch nicht in uns. Dadurch aber, daß eine mächtige Sprache sie uns mitteilt, wird sie auch in uns geschaffen. Ein neues seelisches Phänomen entsteht. Insofern ist die Kunst eine geistige Schöpfung, und die Phantasie, aus der sie entspringt, eine Schöpferin neuer Lebensanschauungen. Die Wahrheit der Kunst, in diesem zweiten höheren Sinne, wird getragen von der Kraft dessen, der schuf. Wenn in ihm ein tiefes Leben von objektiver Bedeutung lag, so wird er auch Leben wirken. Aber zunächst wirft er seine Schöpfung hin als einen Versuch, erfüllt von keinem anderen Bewußtsein als dem: So hat es in mir gelebt. Sie erscheint als das Werk einer bloßen Subjektivität, und doch zeigt der Erfolg, daß in diese subjektive Phantasie wieder ein objektives

[1] W. DILTHEY, Die Einbildungskraft des Dichters, in „Philosophische Aufsätze, ZELLER gewidmet", Leipzig 1887. Vgl. auch den Aufsatz über GOETHE in „Das Erlebnis und die Dichtung".

Gesetz eingebettet war, das um so mächtiger wirkt, als keine Reflexion es aussprechen kann, sondern allein der tiefe Widerhall unsrer innersten Organisation uns verkündet: Hier enthüllt sich eine gestaltete Wahrheit des Lebens.

Die Ästhetik ist die Wissenschaft, die diese Tatsachen ins Bewußtsein heben will. Sie beginnt mit einer Analyse der künstlerischen Phantasie und befolgt insofern ein Verfahren der Reduktion, als sie von den objektiven Gebilden zurückgeht in die seelischen Ursprünge. Sie versteht die ersteren nur aus den letzteren. Die Ästhetik sucht also die Kunst als eine im Geiste wurzelnde besondere Struktur von präsumtiv objektiver Bedeutung zu begreifen. Es ist nicht möglich, den spezifischen Charakter dieser Struktur und ihren Unterschied etwa von Religion und Philosophie, wie Hegel es versucht hat, durch ein Merkmal definitorisch auszusprechen. Vielmehr liegt die Aufgabe in der Aufdeckung der zahlreichen Beziehungen zwischen Material, Sinnesorgan, Gefühl, Erkennen, und der Assoziationen überhaupt, die in der Kunst wirksam sind.

Und es ist nur eine Folge aus dem, was wir entwickelt haben, wenn wir hinzufügen: die Ästhetik vermag ihre Sätze nur ex post aufzustellen. Die Produktion geht voran; die nachfolgende Reflexion setzt immer voraus, daß der lebendige Hauch der Kunst empfunden worden ist. Daher ist die Ästhetik absolut unschöpferisch, bloße nachträgliche Analyse. Während die Sätze der Naturwissenschaft vielfach eine Vorausberechnung erlauben, kann die Ästhetik nichts prophezeien und — im wesentlichen — nichts normieren. Sie wird im anderen Falle durch jeden neuen Fortschritt der Kunst Lügen gestraft. Das Genie schafft eben aus sich selbst Regeln.

Schon Kant hat diese Tatsache beachtet. Er fand wohl, daß die Kunst mit dem Anspruch auf objektive Geltung, auf allgemeines Wohlgefallen auftritt, daß aber der Anlaß dieses Wohlgefallens weder als eine objektive Zweckmäßigkeit noch sonst irgendwie durch Begriffe gefaßt werden kann. Die Objektivität der Kunst ist also zum größten Teil nur der Anspruch auf Objektivität, den die besondere Art eines Künstlers, zu erleben und zu gestalten, erhebt. Und wie weit dieser Anspruch auf objektivem Rechte beruht, kann nur die erschütternde Macht beweisen, die seinen Werken innewohnt. Oft geht ein langes Ringen voran, ehe die Subjektivität des Künstlers sich objektive Geltung verschafft hat. Niemals aber kann er die Strenge des Beweises für sich

anführen, sondern sein Recht und sein Unrecht mißt sich an seiner Wirkung.

Diesen Kampf der Subjektivität um Anerkennung als Objektivität kann man nicht anders erklären als so, daß die vielen Seiten und Beziehungen des Lebens sich in vielen Formen aussprechen können. Jede dieser Ausdrucksformen ist in sich konsequent, kein Werk der Willkür, sondern gesetzlicher Verknüpfungen. Aber gerade diese Tatsache führt uns nun weiter. Wenn nämlich jede Ausdrucksform Berechtigung hätte, so gäbe es überhaupt keine Kritik in der Kunst. Nun aber kann vieles Ausdruck eines inneren Lebens sein, ohne künstlerischer Ausdruck zu sein. Die entscheidende Aufgabe der Ästhetik also ist es, diejenigen Momente herauszuheben, die die Kunst zur Kunst machen. Man könnte dies das Apriori der Kunst nennen, und man hat es getan, obwohl man besser täte, diesen Ausdruck für die reine Erkenntnistheorie aufzusparen. Das, worauf es sachlich ankommt, ist die Auffindung von Maßstäben für die innere Konsequenz der Kunst als Kunst, oder anders gesagt eine Einsicht in die spezifische geistige Struktur, die die Kunst von allen anderen Geistesgebieten scheidet. Wir haben einige Hauptpunkte dieser Eigentümlichkeit bereits angedeutet, und wir haben zu zeigen versucht, wie diese Analyse gerade bei der Analyse der Einbildungskraft — mit einem Verfahren der Reduktion — einsetzen muß.

2. Wir kommen zur Religion. Es gibt keine Definition dieser geistigen Erscheinung. Wenn wir uns über ihr Wesen verständigen wollen, so können wir nunmehr das gleiche Reduktionsverfahren einschlagen, das wir der Kunst gegenüber angewandt haben.

Auch die Religionen finden ihren Niederschlag in objektiven Gebilden. Symbolische Sätze, symbolische Handlungen und Gegenstände, bestimmte Aussagen über den Zusammenhang der Welt kehren in jeder von ihnen wieder. Sie reden in der Sprache dieser Welt von den Dingen einer andern Welt. Offenbar zeigt sich auch darin eine besondere Richtung der Phantasie. Dabei ist nun das Eigentümliche, daß auf höher entwickelter Stufe eine starke Differenz zwischen der positiven Wissenschaft (Wissen) und den Anschauungen der Religion (Glauben) sich herausbildet. Beide erheben Anspruch auf Wahrheit. Sollen beide nebeneinander bestehen, so müssen sie von verschiedener Provenienz sein. Wir suchen dies noch zu verdeutlichen:

Daß die wissenschaftliche Einbildungskraft nur den Verlauf der

Dinge, unbekümmert um unsere Wertsetzung zu uns, darstellen will, haben wir erörtert. Nun aber entwirft das religiöse Verhalten ein ganz andres Bild vom Wesen und dem Zusammenhang der Welt. Dies Bild ist um so mehr ein Werk der Phantasie, als es in den Tatsächlichkeiten der sinnlichen Welt kaum eine Stütze findet. Der Finger Gottes ist nirgends sichtbar, das göttliche Leben in der Natur wird nie zur Stimme. Für die Religion aber ist alles rings voller Wunder, liegt hinter allem ein tieferer Sinn, empfängt alles seine Beziehung auf unser innerliches Leben. Wenn also dieses religiöse Phantasiebild vom Weltzusammenhange überhaupt einen Sinn haben soll, so kann es nicht mit dem Maßstabe der wissenschaftlichen Wahrheit gemessen werden, sondern es muß auf andre Quellen und Wurzeln zurückgehn.

Offenbar liegen auch sie wieder nur in unsrer Innerlichkeit und ihren Werten. Der Wert des Lebens tut sich in keiner einzelnen Erfahrung auf, sei es eine sittliche oder eine sinnliche, sondern wir werden seiner nur inne durch die Totalität des Lebens selbst. Wodurch aber unterscheidet sich nun die religiöse Synthese von der durch die Kunst? Wieder müssen wir uns vor dem Fehler hüten, ein Merkmal als das ausschließliche anzugeben. Wenn wir aber Kunst und Religion in ihrer ganzen Struktur vergleichen, so finden wir, daß die Kunst das zugrunde liegende Erlebnis an ein Einzelding anheftet und dieses ganz immanent in den Zusammenhang der gegebenen Welt hineinstellt. Die Religion hingegen stellt das ganze Weltbild unter den Gesichtspunkt ihrer inneren Wertbeleuchtung, und sie scheut sich nicht, die ganze Realität jener gegebenen Welt zu negieren, um — sei es über oder hinter ihr — eine Phantasiewelt aufzubauen, die ganz und gar von den inneren Wertenergien getragen ist.

Die Religion könnte so als eine willkürliche Umdichtung des Tatsächlichen erscheinen, und wirklich haben sie die Vertreter des bloß positiven Erkennens in dieser Art kritisiert. Dies zeigt aber, daß man ihrer Provenienz nicht gerecht wird; denn sie will gar nicht wissenschaftliche Berechnung dessen sein, was hier und jetzt geschehen wird, sondern sie will dem tiefsten Ringen der Seele, ihrer Sehnsucht, ihrem Schmerz und ihrem weltüberwindenden Vertrauen Ausdruck geben. Man sei Pantheist oder Christ: das bloß positive Weltbild der entseelenden Naturwissenschaft negieren beide; sie beide deuten ihre Innerlichkeit in die Welt hinein, eine Stimme, die dem einsamen Rufen der in sich verschlossenen Einzelseele antwortet, einen Geist, der das

Innerste der seelischen Regung versteht, einen Sinn, der das ewige Werden und Vergehen zweckvoll durchwaltet. Von hier aus ist alles religiöse Dichten zu verstehen: die Kulthandlungen und Gotteshäuser sind nur der sinnfälligste Ausdruck dafür, daß der Mensch eigentlich in dieser selbstgeschaffenen Welt lebt, und daß sich hier eine Realität auftut, die der positivistisch verstandenen an Kraft weit überlegen ist.

Aber ist dies wirklich eine Schöpfung? Bekanntlich ist es das Hauptproblem der gegenwärtigen Religionsphilosophie, ob sich in der Religion ein eignes übersinnliches Objekt erschließt, oder ob sie durch und durch nur Schöpfung einer gestaltenden Innerlichkeit und ihrer Postulate ist. Man denke an die Entwicklung TROELTSCHS von dem ersten Standpunkt zu dem zweiten; denn es scheint, daß ihm jetzt die Auffindung der Struktur des Religiösen (des religiösen Apriori) als eines immanenten geistigen Prozesses die Hauptangelegenheit ist. Die Erweisung eines unabhängigen religiösen Objekts (etwa im Sinne JACOBIS) wird niemals exakt gelingen, da die Momente, die in der Welt der sinnlichen Erfahrung die Hauptkriterien bilden, nämlich eine zwingende, von uns unabhängige Berührung, die Gemeinsamkeit und Wiederholbarkeit der Erfahrung, hier nicht absolut sicher und einstimmig konstatiert werden können. Auch wäre dies Auseinandersein ja wieder nur ein räumliches Symbol für eine geistige Realität, die mit diesem Maße gar nicht gemessen werden kann, sondern sich nur im Haben oder Nichthaben einer Gemütsverfassung auftut. Wie dieses Problem auch gelöst werden muß, der tatsächliche Erfolg ist derselbe: Wir kennen das Erlebnis, daß wir uns in den tiefsten und einsamsten Regungen unsrer Seele verstanden fühlen. Dieses Erlebnis ist Gott; sei es nun, daß eine äußere Macht es in uns wirke und sich durch diese höchste Funktion des Geistigen und Sittlichen als sittlicher Geist erweise, oder daß nur das Höchste in uns über all unser Wesen seinen verklärenden und läuternden Schein verbreite, und daß wir uns in diesem Bewußtsein mit dem geistigen Gehalt des Alls identisch und tiefinnerlich an das allgemeine Leben geknüpft fühlen.[1] Im letzten Falle liegt die geistige Leistung in uns: unsre religiöse Erhebung wäre Schöpfung, und unsre Phantasie drückte nur in dauernder Synthese aus,

[1] Unmöglich für einen höheren Standpunkt ist jedenfalls die Vorsehung in dem Sinne, daß wir blind unter den Willen Gottes gebeugt sind. Mit diesen „Prüfungen" hört alles sittliche Leben auf. Es gibt also nur eine innere Vorsehung, und in ihr liegt bereits unser Einssein mit Gott.

was wir im Augenblick der höchsten Erhebung als höchsten Sinn des Daseins geschaut hätten. Im andern Fall wäre unser religiöses Erlebnis ein Werk der Gnade, empfangen in geheimer Offenbarung und nun hinausgeworfen in die Welt als ein Strahlenbündel höheren Ursprungs, so daß auch hier die Phantasie, in solchen Tiefen befruchtet, der bloßen vorgefundenen Welt entgegenträte. Beide Male aber ist Religion eine von innen quellende Kraft, die die gegebene Welt umbildet und ihr ohne alle Form des Beweises oder der wissenschaftlichen Garantie die höchsten, umfassendsten Werte des persönlichen Lebens entgegenstellt. Gerade dies ist das Eigentümliche der Religion, daß sie auch die gehemmten Werte, die im Zusammenhang des Gegebenen niemals ihre Erfüllung und Verwirklichung finden werden, eisern festhält und so über das Hier und Jetzt hinausgeht in ein Ewiges und Unbegrenztes, wofür das Symbol eingestandenermaßen unzulänglich bleibt, während der Künstler mit allen Kräften danach ringt, das Höchste noch in der Sprache und durch die Mittel der gegebenen Welt auszudrücken. Der Künstler verklärt das Diesseits, auch wo er religiös inspiriert ist. Die Religion kennt keine Grenze an der sinnlichen Realität. Es ist nur ein Zeichen ihrer Schwäche, wenn sie den inneren zuversichtlichen Glauben fahren läßt, weil die Wissenschaft anders spricht oder andere anders denken. Wer also die Religionen verstehen will, muß zurückgehn bis auf die Lebensenergien, aus denen sie geboren sind. Ihre oft so phantastischen Welten sind getragen und gesichert durch diese mächtigen Kräfte, die sich nicht widerlegen lassen, weil in ihnen ein Lebensdrang wogt, der durch nichts überboten werden kann.

Nichts also ist der Religion an sich so heterogen, als wissenschaftliche Kritik. Denn sie will gar nicht wissenschaftlich sein. Erst auf höherer Stufe der Kultur nimmt sie die Wissenschaft als ein gesondertes System in langen Auseinandersetzungen in den Kreis ihrer Lebenswerte auf. Die kühnen Phantasmen verschwinden. Das Leben wird nach all seinem Gehalt kühl und ernst geprüft, und so sondert sich ein Kern religiöser Überzeugungen, der auch im Zusammenhange des modernen wissenschaftlichen Geisteslebens Bestand hat. Von ihm dürfte man dann sagen, daß er die reine und konsequente religiöse Struktur enthalte, unentstellt durch fremde Momente, die nur dem willkürlichen Wuchern der Phantasie entstammten. Dies also wäre die Aufgabe der Religionsphilosophie, die bestehende Religion auf ihren lebendigen Quell zu reduzieren, aus ihm die Struktur zu begreifen, die

das Religiöse seinem Wesen nach annehmen muß, und die mannigfachen Formen der Religiosität daraufhin zu prüfen, wie weit sie diese Struktur mit innerer Konsequenz verwirklichen, wie weit sie von ihr abirren und sich mit geistigen Tendenzen vereinen, die sie in ihrer Reinheit entstellen, statt der eigensten religiösen Tendenz in folgerichtiger Form Ausdruck zu verleihen. Nicht also die Wissenschaft ist der alleinige Maßstab der Religion, sondern auch die Einsicht in den geistigen Prozeß, der eben die Religion zur Religion macht. Es ist aber nicht denkbar, beide Ansichten miteinander zu vereinigen, ohne die von der Wissenschaft herausgestellte Realität als eine bedingte, nur in der Abstraktion gültige, ja vielleicht nur auf Erscheinungen bezügliche zu werten. So würde denn also zuletzt die Kategorie des Wertes der des Seins übergeordnet werden.

Aber auch dann noch bleibt der Wahrheitsanspruch der Religion allein gegründet auf die Kraft des inneren Erlebens. Und da dies Erleben immer zugleich individuell ist, geborgen in die Tiefen der Persönlichkeit, so wird auch der Religion immer etwas Subjektives anhaften. Schon Schleiermacher hat geglaubt, den Unterschied zwischen Personalismus und Pantheismus auf einen bloßen Gegensatz der Phantasierichtung zurückführen zu können. Aber das Subjektive wird verbunden sein mit Kräften, die aus objektiven Lebensnotwendigkeiten entspringen. In ihnen und ihrer Unzerstörbarkeit liegt die weltüberwindende, tröstende Macht der Religion, nicht in ihrer Rationalität. Auch die Religion also und ihre äußere Darstellung in dem Weltbilde, das sie durch das Medium der Phantasie erzeugt, ist das Werk der verborgenen Lebensgesetzlichkeit, die sich nur durch die Tat offenbart und nur durch die Tat kritisiert werden kann.

3. Ganz andere Ansprüche erhebt die Philosophie. Es gehört zu ihrem Wesen, daß sie wissenschaftlich sein will. Ebenso sehr aber gehört es dazu, daß sie eine Wissenschaft vom Ganzen der Welt sein und ihren Sinn in allgemeingültiger Form aussprechen will. Die Metaphysik wenigstens in ihren mannigfachen Gestalten hat sich dieses Ziel gesetzt. Man ist in der letzten Zeit gegen dieses Bemühen skeptisch gewesen; „gewesen" darf man sagen; denn die Metaphysik wird „als Naturanlage" nie verschwinden, und die moderne Bewegung führt nur auf eine, allerdings wichtige, Umdeutung ihrer Ansprüche hinaus.

Was die Metaphysik im alten Sinne zerstört hat, ist die Einsicht, daß das Wissen in erster Linie durch die Einzelwissenschaften erarbeitet

wird, oder mindestens die Einsicht, daß ohne Mitwirkung der positiven Wissenschaften keine objektive Erkenntnis möglich ist. Nun aber haben zahllose Erfahrungen gezeigt, daß eine Vereinigung der Einzelwissenschaften zur Gesamterkenntnis noch ein völlig verfrühtes, aussichtsloses Unternehmen ist. Ebenso aber hat man eingesehen, daß in diesen Einzelwissenschaften schon philosophische Prinzipien, unter Umständen metaphysische Antizipationen stecken, daß also die Intuition auch die Einzelerkenntnis durchwirkt. Strenge Positivisten haben aus der ersten Tatsache geschlossen, daß eine Gesamterkenntnis des Weltzusammenhanges überhaupt unmöglich ist. Zuversichtlichere Philosophen aber haben die zweite Tatsache als ein Zeugnis zugunsten der Metaphysik ausgelegt.

Soviel ist nun gewiß, daß eine Totalansicht von strenger Objektivität noch nicht erreicht ist. Es ist noch nicht gelungen, den Wert des Daseins oder den Sinn der Welt in Begriffen von allgemein anerkannter Geltung auszusprechen. Zu allen Zeiten aber hat die schaffende Phantasie der Denker Bilder von diesem Zusammenhang entworfen und das lückenhafte Gemälde der Welt aus eignen Mitteln zu einem Ganzen vervollständigt.

Welcher Art sind nun diese Mittel der philosophischen Phantasie? — Zunächst lebt in ihnen ein Stück künstlerischen Gestaltens.[1] Denn die Abrundung des Vereinzelten zu einem Ganzen, die Formgebung ist ästhetischer Art, und es läßt sich keine Systembildung ohne Kunsttrieb denken. Spinoza, Kant, Schelling haben ohne es zu wissen ein künstlerisches Bedürfnis, wenn sie die ganze Welt mit ihren ordnenden Kategorien gestalten, die bunte Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammenfassen und die Einzelerscheinung von dem Ganzen aus verstehen. Zugleich aber lebt in der Philosophie ein religiöser Trieb, nämlich die Umspannung dieses Ganzen von beherrschenden Werten aus, ein Entgegenstemmen der innerlichen Forderungen gegen das, was „erscheint". Daher setzt die Philosophie ebenso wie die Religion vielfach den Realitätswert des Gegebenen herab und prägt ihm neue, von innen stammende Werte auf.

Aber wir sahen, daß diese Bewertung des Lebens sich immer nur innerhalb der Grenzen einer persönlichen Erfahrung emporringt. Die Objektivität also, mit der sich der forschende und denkende Philo-

[1] Vgl. A. RIEHL, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.

soph erfüllt hat, empfängt an dieser Stelle — und es ist doch ihre tiefste — eine persönliche Färbung. Keine Philosophie ist ein bloß passiver Abdruck der Welt, sondern eine Gestaltung von innen aus. Die philosophische Phantasie baut ebenso wie die künstlerische oder die religiöse nach ihrem eignen Plan. — Worin aber liegt das ihr Eigentümliche? Es liegt darin, daß alle Erlebnisse übertragen werden in die Form der Reflexion und des Begriffes. Während das Dogma nur Symbol sein will, will der philosophische Satz in sich evident sein. Er schließt sich daher an die Logik, die Mathematik und die positive Wissenschaft bewußt und kritisch an. Alle Willkür soll ausgelöscht sein, alles soll in die höhere Sphäre des Ewigen und Allgemeinen erhoben werden. Daher auch ein tiefer Unterschied in der Grundstimmung des Künstlers und des Philosophen. Beide wollen ihre Innerlichkeit in einer objektiven Form aussprechen, sich dadurch in die Sphäre des Gesetzlichen erheben und die flüchtige Erregung bleibend machen. Aber der Künstler will die Glut seiner Erregung mit allen Farben malen, während der Philosoph sie niederringt, indem er sie unter dem Gesichtspunkt eines Allgemeinen, Weltgesetzlichen, ja Ewigen auffaßt.

Nun aber zeigt die fortschreitende philosophische Besinnung, daß eben dies nur in den Tiefen des Geistes liegt; die Bewertung und Deutung der Welt erfolgt nur von dem denkenden und erlebenden Bewußtsein aus. Gelänge es, dieses Bewußtsein auf ganz objektive Momente zu reduzieren, so wäre das Ziel der Philosophie erreicht. In Wahrheit aber tritt die Ahnung des Ewigen immer nur vermischt mit dem Zeitlichen und Persönlichen heraus.

Daraus folgt, daß wir bei der Analyse jeder Philosophie zwei Momente unterscheiden müssen: das rein Wissenschaftliche, Begrifflich-Formulierte (das zur Verfügung gewesene begriffliche Werkzeug) und die gestaltende Persönlichkeit, in der wieder die verborgene Lebensgesetzlichkeit mit den zufälligen, subjektiven Bedingtheiten verschmolzen ist. Keine Kritik kann beides rein voneinander sondern. So individuell ein Plato und Plotin, ein Fichte und Schopenhauer organisiert gewesen sein mögen, so lag doch in ihren philosophischen Intuitionen immer zugleich etwas von ewiger Notwendigkeit. Daher sind ihre Schöpfungen zeitlos, und derjenige, in dem eine verwandte Seite der Lebensstimmung liegt, wird immer wieder zu ihnen zurückkehren und von ihrer Wahrheit ergriffen werden. Sie haben die Welt und das Leben durch ihre

innere Macht gestaltet; sie haben eine neue Lebensform und Weltansicht gleichsam geschaffen. Das tiefe Recht dieser Produktion kann so wenig ausgelöscht werden, wie ein künstlerisches Genie das andere Lügen straft.

Wie aber wollte der Philosoph seiner Weltansicht Ausdruck verleihen, wenn sie nicht als ein Ganzes in ihm lebte und in seiner gestaltenden Phantasie wirksam wäre? Wir nennen diese in der lebendigen Erfahrung unmittelbar und unbewußt sich gestaltende Einheit Intuition. Aber die Bindeglieder dieser Totalanschauung sind umfassende Begriffe, und sie deuten an, daß hier das Unmittelbare der einzelnen Anschauung in der Reflexion zu einer Typik erhoben worden ist, die das Ganze in einen gedanklichen Zusammenhang verwandelt. Nur zum geringsten Teil sind diese Begriffe abstrakte Gebilde; vielmehr haben wir in ihnen Lebensbegriffe halb mythologischen Charakters, über denen oft noch der Nebel einer unbestimmten Gefühlswelt liegt. Aber sie sind getragen ganz von der Kraft der ahnungsvollen Überzeugung, die dahinter steckt, und eine Philosophie, die nicht aus diesen Tiefen entspränge, wird immer tot bleiben. So scharf die Kritik sein mag, die der Philosoph übt, so objektiv er sich stimmen mag, zuletzt kommt er doch immer an einen Punkt, wo er an sich selber glaubt und an weiter nichts.

Dieser Glaube aber ist es, der wie ein elektrischer Funke herausschlägt und die Phantasie entzündet. Alles Gestalten zur Einheit, alles Neuverstehen der Welt ist da in der Phantasierichtung, ehe es zur Reflexion erhoben wird. Das Höchste spricht sich bei Plato nur in der halb-religiösen, anschaulichen Form des Mythus aus. Alles Vergängliche wird schließlich zum bloßen Gleichnis für diesen an sich mit den Mitteln unsres Bewußtseins unausschöpfbaren Gehalt. Daher hat der deutsche Idealismus, der diese Ursprünge alles Welterkennens im Leben des Geistes am tiefsten geahnt hat, die ganze Struktur der Welt geradezu gedeutet aus einer uranfänglichen Phantasietätigkeit, durch die der Geist sein verhülltes Gesetz den Dingen „einbildet". Daher war ihm alle Erkenntnis der Objekte eigentlich nur ein Sichwiederfinden des Geistes, ein Entziffern der geheimnisvollen Schrift, durch die das einheitliche Weltprinzip sich in der Vielheit der Dinge ausspricht. —

Wir haben diese verschiedenen geistigen Formen, in denen eine Weltanschauung zum Ausdruck gelangt, bisher so dargestellt, als ob

sie die Schöpfung des einzelnen wären. Nun aber ist dies eine bloße Abstraktion. In Wahrheit sind Kunst, Religion und Philosophie Kulturgebiete sozialen Ursprungs: in ihnen hat sich die Arbeit zahlloser Generationen verfestigt: nicht nur ganze Völker, sondern ganze Kulturperioden sind bei ihrem Aufbau wirksam gewesen. Der einzelne wird in einen bestimmten Bestand religiöser oder philosophischer Überzeugungen hineingeboren, er findet eigentümliche Stilformen und Kunstrichtungen vor.

Aus diesem historisch-sozialen Charakter der drei Weltanschauungssprachen ergibt sich eine neue Garantie für ihren Ursprung aus bleibenden Notwendigkeiten des menschlichen Lebens. Die flüchtigen und wechselnden Erregungen des Innern haben sich in ihnen projiziert. Immer von neuem hat die lebendige Phantasie der einzelnen sie um- und ausgestaltet; immer von neuem aber ist auch sie durch das vorgefundene System befruchtet und erregt worden. Will man dieses Schaffen und Weben, das Masche an Masche fügt, mit einem Bilde bezeichnen, so könnte man wohl der alten romantischen Behauptung sich anschließen, daß Kunst, Religion und Philosophie im Grunde Schöpfungen der Volksseele seien. Aber wir dürfen darüber doch nicht vergessen, wie tiefen Anteil der Kampf und der einsame Schmerz des einzelnen an der Fortbildung dieser Kultursysteme hat. Gerade in den mächtigen Überwinderpersönlichkeiten ringt sich das Neue los, das andern ein Evangelium werden kann. Ohne tiefes persönliches Leiden entsteht kein großer Künstler, ohne innere, schmerzliche Kämpfe kein Philosoph. Noch größer aber ist die zündende Gewalt der religiösen Persönlichkeit. Die moderne Theologie hat seit Schleiermacher mit scharfem Blick erkannt, daß kein spekulativer oder logischer Beweis das Fundament der christlichen Überzeugung bildet, sondern allein die Tatsache, daß uns die lebendige Person Jesu Christi mit tiefer Ergriffenheit erfüllt. (Schleiermacher: Joh. 1, 14, Ritschl: Joh. 7, 17.) Die Philosophie hat mannigfach versucht, diesen in Christus aufwallenden allgemeinen Lebensquell durch ihre Intuitionen, etwa durch den Logosbegriff oder durch das Mittel der Ideenlehre zu umschreiben; sie hat damit nur auf ihr Gebiet, in ihre Sprache und in ihre bildlichen Anschauungen übertragen, was der fromme Sinn in seinen Symbolen aussprach.

Wir kommen damit auf eine letzte Frage: Wenn alle diese drei geistigen Funktionen Weltanschauungen ausdrücken, welche von ihnen

ist dann der eigentliche und adäquate Ausdruck? Wir beantworten diese Frage, die an sich eine eigne Behandlung erfordert, nur aus den Tatsachen der Erfahrung. Wenn wir die Menschen beobachten, so finden wir entweder ein Verhältnis inniger Ergänzung zwischen diesen drei Funktionen, oder aber das einer ausschließlichen Ersetzung der übrigen durch eine der drei. Wir sehen Maler von tiefster, das ganze Leben durchdringender Religiosität, Dichter von leidenschaftlichem philosophischem Hang und Philosophen von zugleich poetischem Sinn und religiöser Andacht. Aber interessanter ist doch das andere Verhältnis: der Schaffende, dem seine Kunst die ganze Religion und die ganze Lebensanschauung ist; der spekulative Philosoph, der auf Kunst und Religion als auf untergeordnete Stufen herabblickt, und der Fromme, der sich genügen läßt, wenn er nur Gott hat, und auf alle Weisheit und Schönheit dieser Welt verzichtet. Diese Erscheinungen beweisen, daß die eine Funktion, wenn sie stark entwickelt ist, unter Umständen die übrigen ersetzen kann. Wie es also Menschen gibt, deren höheres Leben vorwiegend durchs Auge vermittelt ist, so gibt es auch Menschen, die vermöge ihrer geistigen Veranlagung das Höchste nur durch das Organ der Kunst oder der Religion auffassen. Auch diese Unterschiede lassen sich zuletzt auf eine verschiedene Phantasierichtung zurückführen; denn die Phantasie ist es, in der alle geistigen Energien sich lebendig verwachsen und so die spezifische Lebensform schaffen, die für das betreffende Individuum charakteristisch ist.

III.

Wir haben nur Kunst, Religion und Philosophie als eigentliche Weltanschauungssprachen gelten lassen. In ihnen allen wird als ein bestimmender Hauptinhalt auch das Ethische sich entfalten. Es gibt keine Weltansicht, in der nicht die sittlichen Erfahrungen und Forderungen an zentraler Stelle stünden. Aber das Sittliche selbst ist keine Weltansicht. Wenn es aus sich eine bestimmte Stellung zum Ganzen der Wirklichkeit gebiert, so wird diese sich immer als Kunst oder als Metaphysik oder als Religion aussprechen. Das Sittliche als solches betrifft nur innere Beschaffenheiten des einzelnen und den Wert der daraus hervorgehenden Handlungen. Da nun aber von diesem Kern aus fast unsre ganze Stellung zur Welt sich bestimmt, so steht der sittliche Charakter, als innere und praktische Beschaffenheit, der Weltanschauung, als theoretische Überzeugung, unendlich nahe. Zwischen beiden findet eine

Wechselwirkung statt. Wir können die moralische Beschaffenheit, die das innere Korrelat der Weltansicht ist, als Lebensform bezeichnen. Schon diese Bezeichnung legt die Vermutung nahe, daß auch für sie die Funktion der Phantasie von Bedeutung sein werde; denn diese Form gliedert sich der Totalstruktur, unter der wir die Wirklichkeit auffassen, organisch ein.

Das Medium, in dem sich eine Lebensform entwickelt, ist wieder die Phantasie. Ja wir können sie überhaupt als die bildsame Masse betrachten, aus der der werdende Mensch sich innerlich gestaltet, wie sie im Anfange ihre Nebelmassen zwischen ihn und die Außenwelt schiebt. Solange er über seine zukünftige innere Beschaffenheit noch selbst im unklaren ist, malt ihm die Phantasie die Fülle der Möglichkeiten, die vor ihm liegen. Spielend, wie sich das phantasiereiche Kind in alle möglichen Berufe und Situationen hineinträumt, durchwandert er ahnungsvoll die mannigfachen Wege des menschlichen Lebens, schreitet mit leisem Schauder am Abgrund hin oder genießt mit heroischem Selbstgefühl Augenblicke erhabener Größe. Auch die Kunst bietet seiner Einbildungskraft Situationen und Vorstellungen dar, die das innere Sein ausweiten, und wird so zu seiner Erzieherin. Alle diese Reaktionen gehen zwar nur in der Peripherie seiner Seele vor, nur in der Einbildungskraft. Aber das Fließende gewinnt allmählich Festigkeit; das Peripherische wird zum inneren Kern, und aus der Fülle der Möglichkeiten sondert sich eins, das nunmehr unerbittliche Wirklichkeit ist. Hat die Phantasie diese Funktion, das Leben und seine Gesetze in ihren zahllosen Verwicklungen vorwegzunehmen, erfüllt, so stirbt ihre eigentliche Blüte ab: ein deutliches Zeichen, daß die Entwicklung beendet und das Ziel erreicht ist. Jetzt läßt die Grundrichtung des Lebens sich ohne schwere Erschütterungen nicht mehr ändern; vorher war alles wandelbar und formbar.

Daher ist die Phantasie das Medium der Selbsterziehung. Aus einer edlen und reinen Phantasie gestaltet sich der lautere Mensch; die abirrende und befleckte gefährdet auch den eigentlichen Kern. Dieses Selbstgestalten ist ein künstlerisches Werk, eine innere Formgebung, und das Wesen der Einbildungskraft, zugleich synthetisch und schöpferisch zu wirken, tritt wiederum deutlich in die Erscheinung. Wieder handelt es sich um eine Erfüllung mit dem Objektiven, um eine ahnungsvolle Berührung mit der verborgenen Lebensgesetzlichkeit, die sich nur dann im ganzen Umfange erschließt, wenn man sich zur Universalität ausweitet. Ebenso aber handelt es sich um Entdeckung

des festen Kerns, des gestaltenden subjektiven Zentrums, das gerade diesem Individuum zugewiesen ist. Also auch hier die Verschmelzung des Individuellen mit dem Allgemeinen, die wir vorhin als die Quelle aller geistigen Kraft erkannten.[1]

All unser Wünschen und Begehren entflammt sich schließlich an den Zielvorstellungen, die aus der peripherischen Welt unsres Phantasielebens auf uns eindringen. So steht auch dem einzelnen das Bild dessen, was er in seiner Totalität werden kann, mit leuchtenden Farben vor der Seele und wirkt auf all sein Tun mit magnetischer Kraft. Jeder hat ein solches höheres Selbst in sich, nach dem er sich streckt. Es ist der innere Preismensch, von dem JEAN PAUL gesprochen hat. Der Begriff des Ideals, des Seinsollenden überhaupt, entstammt ursprünglich dieser Erfahrung. Wenn so viele auf diesem Wege scheitern und das Land ihrer Sehnsucht nicht erreichen, so liegt dies nicht allein an dem Fatalismus der Umstände, die mit rauher Hand die jugendliche Unschuld zerstören, sondern noch an einem andern. Sich selbst zu bilden vermag nämlich nur, wer sich selbst versteht. Aber unendlich schwer ist es, sich selbst in seinen leisesten Regungen zu belauschen und seiner wahren Notwendigkeiten inne zu werden. Daher die Sehnsucht der Jugend, sich in anderen zu spiegeln und für ihre eigne Bestimmung in anderen Gewißheit zu finden: wieder das zaghafte Herausringen verborgener Lebenstriebe. Daher aber auch die Bedeutung der Erziehung im höheren Sinne, d. h. der Erziehung in den entscheidenden Jahren, wo das große Lebensrätsel zum erstenmal in die Seele greift.

Die Grundlage aller Erziehung ist das Verstehen, wie die Bedingung der Selbsterziehung das Sichselbstverstehen ist. Nun aber sahen wir, daß alles Verstehen schon ein Formen und Gestalten ist, eine Heraushebung des wesentlichen Kerns und ein ästhetisches Anschauen. Das ist es, was auch der Erzieher in sich erlebt. Aber er sieht in dem unvollendeten Zögling schon die vollendete Idealgestalt, mit derselben Liebe und demselben Schmerz wie der Künstler, ja mit noch tieferer Andacht, weil das Geheimnis des immer neu und immer rein sich erzeugenden Lebens ihm aus dem Bilde der Jugend entgegenstrahlt. Daher hat das Verstehen, wie die Liebe, eine schöpferische Kraft. Denn

[1] Ich gehe hierauf nicht näher ein, da ich diese Fragen bereits ausführlich in der Einleitung zu meinem Buch: „W. v. HUMBOLDT und die Humanitätsidee", Berlin 1909, behandelt habe.

diese Liebe, die der Begattung zweier Seelen zu vergleichen ist, befruchtet die Phantasie mit dem Bilde einer zukünftigen idealen Vollendung: Der Erzieher schafft durch sein Verstehen schon den Mann, der gleichsam unentstellt die innere Form seines Menschentums in sich verwirklicht hat, und er fühlt, was Nietzsche einmal als die pädagogische Grundstimmung ausspricht: „Die Natur hat es schlecht mit dir gemacht; du willst ihr helfen, daß es ihr in anderen besser gelinge". Der Zögling aber fühlt sich hinein in die feste Gestalt des gereiften Mannes und belebt seine eignen Träume mit dem realen Bilde, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit der Erzieher ihm vorlebt. So ist die pädagogische Gemeinschaft ein Schweben in frohen Ahnungen; jeder Teil löst sich los von der Enge dessen, was er ist, und weitet sich zu höherer Bildung. Auch hier also strömen von der Phantasie die edelsten Lebensenergien aus. Diese Kunst der Menschenbildung beseligt den Schaffenden mit dem überschwenglichsten Glück, wie es nur dem zuteil wird, der Lebendes bildet; aber es führt ihn auch in die tiefste Tragik, wenn er das reine Bild seiner Phantasie von den Hufen der gemeinen Wirklichkeit zertreten sieht. Denn nur im steten Kampf mit ihr gestaltet sich die bleibende Lebensform, die wir Persönlichkeit nennen.

Alle Gebiete des geistigen Lebens also durchwirkt die Phantasie als gestaltende und schöpferische Macht. Sie ist gleichsam die Mittlerin zwischen den Tiefen des Geistes, der nur in den Individuen sein verborgenes Leben entfaltet, und den Bedingungen der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit. Beide Reiche verschmelzen sich in ihr, und so macht sie das Endliche und Begrenzte in unbewußtem Weben zu Symbolen eines höheren Sinnes. Das Leblose belebt sie, das Zeitliche durchtränkt sie mit dem Ewigen, das Endliche mit dem Grenzenlosen. Und immer rege, immer sich überbietend und kämpfend enthüllt sie die Unerschöpflichkeit des Daseins, die nicht in einer Gestalt aufgeht, sondern aus tausend Augen hervorblickt und in Millionen Wesen atmet. Sie offenbart das Geheimnis nicht, aber sie läßt es ahnen und erfüllt jeden Augenblick des Lebens mit jenem unendlichen Reiz, der schließlich das Leben selbst ist.

Und auch die Wahrheit ist nichts anderes als das höchste Leben selbst. Nicht das Buchstabieren der Wirklichkeit, nicht die Fähigkeit zur „pragmatischen" Beherrschung der Welt erschöpft den Gehalt der Wahrheit, sondern die herausschlagende Kraft des Lebens, die immer

nur in Symbolen und Bildern sich selber begreift. Daß aber die Phantasie, die Schöpferin dieser Bilder, all die verborgenen Notwendigkeiten und Zusammenhänge dieses Lebens in sich birgt, macht sie zur Trägerin der Weltanschauung in allen ihren Formen, zur Offenbarerin einer Wahrheit, die in der Gestalt des bloß abstrakten Denkens niemals zu erfassen wäre.

NATURFORSCHUNG UND WELTANSCHAUUNG

VON JULIUS VON WIESNER

WAS unter Weltanschauung zu verstehen ist, wird allseits völlig übereinstimmend definiert als die Summe oder auch als der Inbegriff aller Ansichten und Meinungen, Behauptungen und Bekenntnisse, welche über Wesen und Bedeutung des Weltganzen mit Einschluß der Menschheit geäußert wurden.

Lüftet man den weiten Mantel dieser Wortumschreibung — mehr ist diese angebliche Definition der Weltanschauung doch nicht — so tritt einem ein wahres Chaos von zum großen Teil sich widersprechenden Aufstellungen, Ansichten und Meinungen gegenüber. Wenn ich sage, daß man viele Blätter mit den bloßen Titeln der bisher aufgestellten Weltanschauungen füllen könnte, so ist dies keine Übertreibung, denn zu den zahlreichen, insbesondere aus philosophischen und religiösen Prinzipien erwachsenen Weltanschauungen gesellen sich die Weltanschauungen bestimmter Völker, bestimmter Zeitperioden und in noch größerer Zahl die Weltanschauungen der Persönlichkeiten, welche auf uns oft noch machtvoller wirken, als abstrakte Konstruktion. Gerade ihr Gehalt an Subjektivität zieht uns kräftig an, denn fast jede Weltanschauung hat zum Teil auch den Charakter eines Bekenntnisses, sofern sie zu den Beweisen für die Richtigkeit der Aufstellung noch ein Etwas in sich schließt, das aus dem Innern der Seele oder des Herzens strömt.

Zu dieser schweren Garbe auch nur das bescheidenste eigenartige Hälmchen zu fügen, bin ich nicht vermessen genug. Ich will, wie ja der Titel dieses kurzen Essays andeutet, nur zu prüfen versuchen, in welchem Verhältnis die Naturforschung zur Weltanschauung steht, und ob die Ergebnisse der Naturforschung ausreichen, um zu einer den menschlichen Geist befriedigenden Weltanschauung zu geleiten.

Es ist in neuester Zeit mehrmals die Behauptung aufgestellt worden, daß die Mehrzahl der Gebildeten einer materialistischen oder monistischen, in beiden Fällen zum Atheismus hinneigenden Weltanschauung huldige. Diese Behauptung stützt sich auf die in der Tagesliteratur und in öffentlicher Aussprache kundgegebenen Gedanken und Bekenntnisse.

Ich halte diese Behauptung nicht für richtig. Denn die Weltanschauung eines nach höheren und edleren Zielen Strebenden, insbesondere seine Ansichten über das Verhältnis des Menschen zu Gott und den Menschen, sind ihm wohl Richtschnur in allen seinen Hand-

lungen; aber er bewahrt sie keusch in seinem Innern. Diese ungezählten gewichtigen Stimmen wurden von denjenigen nicht in Rechnung gezogen, welche die eben genannte Behauptung aufgestellt haben.

Wie dem auch sei: zweifellos bewegt eine starke materialistische und atheistische Strömung unsere Zeit. Als Ursache dieser Strömung werden die Naturwissenschaften bezeichnet. Die Vertreter der materialistischen Richtung: VOGT, MOLESCHOTT, BÜCHNER waren ja Naturforscher, und der moderne Monismus geht von HAECKEL, einem weltberühmten Naturforscher, aus. Auf diese Autoritäten gestützt, glaubt man die Naturwissenschaft für diese einander sehr nahe verwandten, im Atheismus sich verbindenden Weltanschauungen verantwortlich machen zu dürfen.

Daß aber die Naturwissenschaften nicht ausreichend sind, um zu einer umfassenden und vollberechtigten Weltanschauung zu führen, soll hier eine kurze Erörterung finden.

Für den Wissenden, zumal diejenigen, welche tiefer in die Philosophie KANTs eingedrungen, ist das Unvermögen der Naturwissenschaft, zu einer Weltanschauung zu führen, gewiß eine Sache der Überzeugung geworden. Es scheint deshalb überflüssig, den längst abgeschlossenen Gegenstand neuerdings zu erörtern. Aber der Irrtum von der Allmacht der Naturwissenschaft ist weit verbreitet, er greift so störend in das ethische und religiöse Gebiet über und verleitet so sehr zu einer flachen Weltanschauung, daß es unsere Pflicht als Naturforscher erheischt, die Überschätzung unserer Wissenschaft zurückzuweisen, welche in der Behauptung gipfelt, daß schließlich alle menschliche Erkenntnis in Naturerkenntnis aufgehe, mithin die Weltanschauung nur auf Naturwissenschaft beruhen könne.

Wie man aber zu einer solchen Irrlehre kommen konnte, ist wohl recht begreiflich. Der unaufhörliche und augenfällige Fortschritt der Naturwissenschaft, die leichte Begreiflichkeit ihrer Forschungsergebnisse im Vergleich zu den geringen Fortschritten der Philosophie, die enormen Schwierigkeiten, welche dem tiefen Erfassen der großen Philosophen entgegenstehen; all dies hat der Naturwissenschaft gewissermaßen einen Freibrief ausgestellt, von dem viele kleine naturwissenschaftlich und philosophisch ungenügend vorgebildete Geister mehr Gebrauch machen, als dem weiten Kreis besonnener Naturforscher passend und zuträglich erscheint.

Die Kraft der Naturforschung liegt in der Sicherheit ihrer ganz auf

Erfahrung gestützten Ergebnisse, in dem Ausschluß alles rein Metaphysischen. Höchstens läßt sie eine Hilfsvorstellung als Werkzeug der Forschung gelten, welche aber die Grenze des Metaphänomenalen, nämlich des räumlich oder zeitlich Vorstellbaren, aber nicht oder noch nicht erfahrungsgemäß Feststellbaren überschreiten darf. Aber erst die durch solche Hilfsvorstellungen erzielten, erfahrungsmäßig erhärteten Resultate werden Eigentum der Naturforschung. Alles Transzendente weist sie ab; es gehört ausschließlich der Philosophie, und wenn es Naturobjekte betrifft, der Naturphilosophie an.

Wer an dieser Stelle das Wort Naturphilosophie liest, wird mir vielleicht einwenden, daß es eben diese und nicht die eigentliche, durchaus auf Erfahrung beruhende Naturforschung ist, welche zu der heute nach der Herrschaft ringenden Weltauffassung führt. Insofern hätten diejenigen, welche den BÜCHNERschen Materialismus oder den HAECKELschen Monismus als Produkte der Naturphilosophie betrachteten, nicht unrecht, als jeder dieser beiden Lehren, ob es ihre Verkünder eingestehen wollen oder nicht, metaphysische Spekulationen zugrunde liegen, diese Doktrinen also dem Gebiete der Naturphilosophie angehören. Aber ich werde zeigen, daß auch die Naturphilosophie in dem Sinne, in welchem sie verstanden sein muß, um nicht zu einem Schemen sich zu verflüchtigen, zur Aufstellung einer den menschlichen Geist befriedigenden Weltanschauung nicht leiten kann.

Die sogenannten Gebildeten, welche auf BÜCHNER oder HAECKEL schwören, sind weit entfernt, die eben vorausgesetzte Einwendung zu machen, denn sie denken, indem sie sich zum Materialismus oder Monismus bekennen, gar nicht an Naturphilosophie; ihnen imponieren vielmehr die Erfolge der empirischen Naturwissenschaften, welche sich in den großen Erfindungen, in der rationellen Bekämpfung der Krankheiten und in zahllosen anderen Kulturfortschritten ausdrücken. Sie lassen sich von einem ganz richtigen Instinkt leiten: denn nicht in den Spekulationen der Naturphilosophen, sondern in ihren Welt und Leben umgestaltenden praktischen Erfolgen liegt die Kraft und das Ansehen der Naturforschung; hierin spricht sich ihr ununterbrochenes Fortschreiten aus, während die spekulative Behandlung der Naturvorgänge fortwährenden Irrungen und Schwankungen unterworfen ist, nie zu Gewißheiten, sondern nur zu Möglichkeiten führt.[1] Die Anhänger des

[1] Näher habe ich das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie in

Materialismus oder des Monismus (im HAECKELschen Sinne) hegen die Meinung: wer den Mont Cenis zu durchbohren verstand oder uns praktisch lehrte, von einem Weltteil zum andern durch das Meer hindurch zu sprechen, Denker solcher Art müßten es wohl auch verstehen, den Menschen die zuverlässigste Weltanschauung zu bieten.

Auch wähnen sie, alle Naturforscher ständen auf einem mit BÜCHNERS oder HAECKELS Lehre übereinstimmenden oder doch nicht wesentlich verschiedenen Standpunkt, und hierin glauben sie wohl die stärkste Stütze für ihre Weltanschauung zu besitzen. Aber da befinden sie sich in einem großen Irrtum. Diesen Irrtum zu beseitigen, bildet die wichtigste Aufgabe, welche ich in diesem kleinen Aufsatz zu lösen mir vorgenommen habe.

Zur erfolgreichen Lösung dieser Aufgabe erscheint es mir erforderlich, einige Streiflichter auf jene Weltanschauungen zu werfen, welche angeblich auf ausschließlich naturwissenschaftlicher Basis gegründet sind, vornehmlich auf den Materialismus im Sinne BÜCHNERS und auf den HAECKELschen Monismus.

Als Begründer des modernen Materialismus muß wohl LAMETTRIE angesehen werden, wenn sein Grundgedanke vorher auch in anderen Köpfen schon aufdämmerte. In seinem Werke, L'homme machine, ist bezüglich des Zusammenhangs von Geist und Materie dasselbe zu finden, was BÜCHNER später als Materialismus der Welt vorführte. Er sprach es auch aus, daß zwischen Mensch und Tier nur ein Unterschied des Grades bestehe, was in gewissem Sinne ja auch richtig ist, aber in seiner einseitigen Auffassung ebenso zu einem Affenmärchen führte, wie der HAECKELsche Monismus. Seine materialistische Weltanschauung drängte ihn zu einer Degradation des Menschen, denn seine Lehre ging dahin, daß alles ethische Leben auf Glückseligkeit abziele, welche ausschließlich die Befriedigung sinnlicher Lust zum Zwecke habe. Religion und insbesondere das Christentum wird mit Verachtung behandelt und alles edlere Streben spöttisch verurteilt. So zeigte LAMETTRIE den späteren Materialisten den Weg, und man darf wohl sagen, daß diese nunmehr längst überwundenen Aufklärer an Gedanken und Haltung ihm mehr zu verdanken haben, als sie einzugestehen für nötig befunden haben. Nur in einem Punkte haben sie ihn übertroffen, indem sie die letzte Spur des Deismus abstreiften,

einem Essay erörtert, welches unter dem Titel: Naturwissenschaft und Naturphilosophie in der Österr. Rundschau, Wien 1908, erschienen ist.

während LAMETTRIE die Existenz Gottes doch wenigstens noch als eine Möglichkeit zugab.

Wer mit unbefangenem Blick das menschliche Leben betrachtet, kann weder die Bedeutung der Naturwissenschaft für unsere Kultur, noch den Segen verkennen, den ein aus der Tiefe der Seele quellendes Gottvertrauen, nämlich wahre Religiosität, für die Menschheit besitzt und kann es nicht verstehen, warum, wie es der moderne Materialismus will, die Naturwissenschaft den Gottesglauben ausschließen soll. Man kann wohl sagen, daß im großen ganzen vom Beginn unserer induktiven Periode der Naturwissenschaften an bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts die Naturforschung zur Religion und speziell zum Christentum in einem harmonischen Verhältnisse stand. Man denke an die tiefe Gläubigkeit NEWTONs, durch die, wie es scheint, selbst ein so kritischer und so skeptischer Geist wie VOLTAIRE gebändigt wurde, der den bekannten Ausspruch getan: „Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer; mais toute la nature nous crie, qu'il existe". Er bekämpfte nicht nur den Atheismus, für ihn war der Gottesbegriff der Mittelpunkt und der einzige Stützpunkt des moralischen Lebens.[1] VOLTAIRE war derjenige, welcher den Urheber unseres modernen Materialismus, LAMETTRIE, am heftigsten bekämpfte und zwar gerade wegen dessen materialistischen und atheistischen Auffassungen. Für unsere Betrachtung erscheint es mir aber von Wichtigkeit zu betonen, daß der Deist VOLTAIRE auch Naturforscher war, und zwar nicht etwa bloß reflektierender, sondern auch experimentierender, welcher, um nur eines zu sagen, das Wesen der Wärme besser begriff, als seine naturforschenden Zeitgenossen. In VOLTAIRE haben wir es also mit einem Naturforscher zu tun, welcher den Materialismus verwarf und den Atheismus bekämpfte, wodurch den LAMETTRIEschen Bestrebungen doch ein starker Damm entgegengesetzt wurde. Dessen mögen sich alle jene erinnern, welche, in gänzlicher Verkennung seiner geistigen Persönlichkeit, VOLTAIRE als den Vorkämpfer der heutigen materialistischen Weltanschauung hinstellen wollen. Nach einer langen Periode des Friedens zwischen Naturwissenschaft und Religion traten kleine Störer dieses Friedens auf, als deren wirksamster der als Naturforscher gänzlich bedeutungslose BÜCHNER zu nennen ist, welcher die Ideen MOLESCHOTTs und C. VOGTs, später auch die Evolutionsgedanken

[1] WINDELBAND, Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I (1878), p. 378.

DARWINS und seiner Nachfolger benutzte, um die Fahne des Atheismus auf dem Boden des Materialismus aufzupflanzen. Er predigte die Allmacht der Atome, auf deren Bewegungen das ganze materielle und geistige Geschehen zurückzuführen sei. Diese Lehre ist wissenschaftlich längst widerlegt. Am gründlichsten hat DU BOIS-REYMOND diese LAMETTRIEsche Behauptung widerlegt und gezeigt, daß das Bewußtsein und überhaupt das Geistige aus dem Spiel der Atome nicht zu erklären sei. Aber als gemeiner Materialismus schleppt sich die Lehre BÜCHNERS wie andere längst erkannte Irrtümer fort und übt seine zersetzende Wirkung weiter aus.

Aber immer mehr und mehr tritt an die Stelle dieser Lehre der HAECKELsche Monismus, der, durch eine weitaus größere Autorität getragen und durch die modernste Idee, nämlich durch den Entwicklungsgedanken belebt, in den Köpfen der sogenannten Gebildeten eine noch viel größere Verwirrung anrichtet, als der simple BÜCHNERsche Materialismus.

HAECKEL sagt im Vorworte zu seinen „Welträtseln", daß sein Monismus auf empirischer Naturforschung beruhe. Kein Naturforscher, der mit kritischem Blick diese Lehre prüft, kann dies zugeben. Die Grundlage seiner Lehre ist vielmehr durchaus metaphysisch, und das darin verwertete der empirischen Naturwissenschaft angehörige Wissen ist nur dazu da, um den von ihm aufs äußerste übertriebenen Entwicklungsgedanken zu stützen. Durch das Zauberwort „Entwicklung" löst HAECKEL alle Welträtsel, bis auf eines: Herkunft der Materie und ihre angebliche Fähigkeit der Weiterentwicklung, welche von dem „beseelten" Atom aufwärts reicht bis zur Entstehung des Menschen. Das geht nun aufwärts von der „Atomseele" zur „Zellenseele", zur „Gewebeseele" und so fort bis zur Seele der Individuen und in der Stufenreihe der Organismen bis zur Seele des Menschen. Gegenüber dem BÜCHNERschen Materialismus ist die HAECKELsche Lehre höchst verwickelt und reich an Widersprüchen. Um nur eines anzudeuten: wenn das Atom beseelt ist, so muß es doch als lebend angesehen werden. Und wenn schon das Atom lebt, wozu die weitschweifige Auseinandersetzung über die Urzeugung der Organismen. Ob die Urzeugung als ein für uns unlösbares Rätsel anzusehen ist[1] oder ob doch noch Hoffnung vor-

[1] WIESNER, Rede, gehalten bei der Inauguration als Rektor der Wiener Universität 1898.

handen ist, daß dieses Welträtsel der Lösung entgegengeführt werden könnte[1] — HAECKELs Aufstellungen zur Lösung dieser Frage sprechen in beiden Fällen aller Naturforschung Hohn. Es entstehen nach seiner Auffassung alle jene Substanzen, welche zum Leben gehören, gewissermaßen ganz von selbst und vereinigen sich zu einer ungeformten Lebensmasse, und dieses (Plasma) individualisiert sich, zunächst zu den niedersten Organismen, welche sich im Sinne DARWINs durch den Kampf ums Dasein und durch die natürliche Auslese bis zum Menschen emporarbeiten. Nun kennen wir, um nur eines einzuwenden, die lebende Substanz nur individualisiert. Die Individualität ist eine der charakteristischesten Eigentümlichkeiten, durch welche sich das Lebende von dem Unbelebten unterscheidet. Rätsel sind hier an Rätsel gereiht; HAECKEL vermeint, alle Rätsel der Welt bis auf sein Substanzgesetz gelöst zu haben und lebt in dem Irrwahn, seine verwickelte metaphysische Lehre auf empirische Naturwissenschaft gestützt und eine rein monistische Lehre begründet zu haben. Aber die Philosophen, welche es der Mühe wert fanden, auf HAECKELs Welträtsel zu reagieren (E. VON HARTMANN, PAULSEN u. a.), zeigten, daß HAECKELs Lehre kein Monismus ist, sondern ein phänomenaler Dualismus, oder ein ontologischer Pluralismus und in ihrer Vielgestaltigkeit noch andere Deutungen zulasse.

Daß die philosophische Seite der HAECKELschen Lehre ungenügend ist, könnte man noch verzeihen; es ist aber auch der rein naturwissenschaftliche Inhalt seiner Lehre mit groben Fehlern behaftet und entbehrt vor allem jener Gewissenhaftigkeit, welche der naturwissenschaftlichen Prüfung erst den Stempel der Sicherheit aufprägt. CHWOLSON hat die Mangelhaftigkeit und die vielfach falschen Auffassungen aufgedeckt, welche überall dort in HAECKELs Schriften zutage treten, wo es sich um Fragen der Physik handelt. Das längst widerlegte Prinzip eines perpetuum mobile, dessen Unmöglichkeit heute jedem physikalisch Gebildeten klar ist, wird zur Erklärung des Weltganzen herangezogen und die tiefbegründete Entropie-Lehre des großen Physikers CLAUSIUS wird einfach deshalb verworfen, weil sie in HAECKELs Weltsystem nicht paßt. Dies und vieles andere, insbesondere die Herabwürdigung von anerkannten Schätzen der Wissenschaft, muß den Naturforscher abhalten, HAECKEL zu folgen.

---

[1] DU BOIS-REYMOND, Die sieben Welträtsel.

Der ärgste Fehler der HAECKELschen Lehre liegt in ihrer Übertreibung des Entwicklungsgedankens. Seit DARWIN wird der Entwicklungsgedanke überhaupt stark übertrieben, indem man die erklärende Kraft der Entwicklung überschätzt.[1] So weit wie HAECKEL ist aber in der Ausnutzung des Begriffes „Werden" niemand gegangen. Die große Bedeutung des alten Bestrebens, das Werden eines Dinges, sei es körperlich oder geistig, zu verfolgen, wird kein vernünftiger Mensch in Abrede stellen. Was ist denn Geschichte und was sind denn alle historischen Untersuchungen anderes, als die Verfolgung von Entwicklungen? Darum nennen wir Naturforscher die Verfolgung des Werdens der Organismen Entwicklungsgeschichte. Aber die Entwicklungsgeschichte ist nicht, wie so viele meinen, etwas Neues. Die ganze neuere Morphologie, auch schon die Vordarwinsche, ruht auf Entwicklungsgeschichte. K. E. VON BAER, ROB. BROWN, SCHLEIDEN, W. HOFMEISTER u. a. haben durch ihre fundamentalen Arbeiten gezeigt, daß in der Naturgeschichte die Entwicklungsgeschichte die sicherste Führerin ist. Da hat es sich aber immer um Entwicklungen gehandelt, die man durch die unmittelbare Beobachtung feststellen konnte, um ontogenetische Entwicklungen, um mit HAECKEL zu sprechen. Der alte Versuch, die Entwicklung der ganzen organischen Welt zu begreifen, wurde mit beispiellosem äußeren Erfolge von DARWIN aufgenommen. Aber das auf die Lösung dieses Welträtsels abzielende Studium, für welches HAECKEL das Wort Phylogenie geprägt hat (Entstehung der Arten, Gattungen, Stämme usw., endlich der ganzen organischen Welt), unterscheidet sich auf das schärfste von den der Ontogenie gewidmeten Forschungen. Hier ist alles unmittelbare, strengste Beobachtung, genaueste Vergleichung; dort aber ist fast alles Hypothese, und den reellen Inhalt aller phylogenetischen Untersuchungen bilden doch nur ontogenetische Ergebnisse über die Veränderlichkeit oder Konstanz der organischen Formen, welche tatsächlich nur dahin geführt haben, die Entstehung neuer Rassen zu konstatieren. Auf dem Wege der Beobachtungen ist man indessen noch nicht einmal zur Erfüllung jener Ahnung LINNÉs gekommen, derzufolge alle Arten einer Gattung aus einer Art hervorgehen. Was aber hat HAECKEL aus dem kleinen Stück Erfahrung über das Veränderungsvermögen der Organismen gemacht? Ich habe es oben kurz skizziert: spielend verwandelt er das

[1] In einer später zu veröffentlichenden Studie werde ich versuchen, die reelle Bedeutung des Entwicklungsgedankens darzulegen.

Leblose in das Lebendige, spielend führt er die niedersten Organismen auf dem Wege der phylogenetischen Entwicklung bis zum Affen, und da glaubt er auch schon beim Menschen angelangt zu sein. Wenn auch die Wahrscheinlichkeit einer stufenweisen Entwicklung der organischen Welt eingeräumt werden muß und von nicht wenigen Denkern — auch schon lange vor DARWIN — ausgesprochen wurde, so stehen wir da doch nicht vor einem sicheren Ergebnis der Naturwissenschaft, sondern vor einem Glaubensartikel, vor einer naturphilosophischen Hypothese. Will man dieses Glauben und Raten in Wissen verwandeln, so darf es nicht durch flüchtige Einfälle, sondern muß es durch eine allerdings sehr langsam fortschreitende, gründliche Arbeit erfolgen. Vergleicht man die auf die Lösung des Deszendenzproblems gewendete Arbeit mit dem raschen Versinken der bei jedem Versuch, dieses Welträtsel zu lösen, auftauchenden Hoffnung, so gelangt man zu der Ansicht: die Deszendenzfrage werde dasselbe Schicksal haben, wie die Frage der Urzeugung, welche immer mehr und mehr als ein transzendentes Problem erkannt wird. Ich hege die Meinung, daß auch die Deszendenzfrage in den Bereich des Transzendenten gehört. Aber transzendent nicht in dem Sinne, als läge dieser Frage Metaphysisches zugrunde; sondern deshalb, weil sie in das Gebiet des Metaphänomenalen, oder wie ich hier lieber sagen möchte, des Subliminaren, des Unterschwelligen, gehört. Denn die Lösung dieses Welträtsels erscheint uns nur deshalb unlösbar, weil die Vorgänge, um die es sich handelt, allerdings räumlich und zeitlich vorstellbar, aber erfahrungsgemäß nicht festzustellen sind.[1]

Der HAECKELsche Monismus ist, vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet, wie wir gesehen haben, kein reiner Monismus, wie etwa die Lehre OSTWALDs, derzufolge alles Sein und Geschehen einzig und allein auf „Energie" zurückzuführen ist. Aber ein gewisser Schein von Monismus haftet allerdings der HAECKELschen Doktrin insofern an, als in derselben durch den Entwicklungsgedanken alles: Materie, Leben, Geist, verbunden erscheint; es wächst gewissermaßen alles aus einer Wurzel hervor, alles entwickelt sich aus einer universellen Substanz.

Höchst einfach ist eine solche monistische Lehre, ob sie sich aber, wie HAECKEL will, auf empirische Naturforschung stützen läßt, ist eine andere Frage. Der empirischen Naturwissenschaft liegt — man

[1] S. hierüber mein Essay: „Die Licht- und Schattenseiten des Darwinismus". Österr. Rundschau, 1909, Februar.

kann dies wohl auch mit Rücksicht auf ihre höchsten Leistungen sagen — der gesunde Menschenverstand, oder wie man auch sagt, der naive Realismus zugrunde, und dieser führt im Vergleich zur zusammenfassenden Aufstellung des HAECKELschen Monismus zu einem Trialismus, welcher drei uns unüberbrückbar erscheinende Wesensarten unterscheidet: das Unbelebte, das Lebende und das Geistige. Stellen wir uns auf den Boden der Erfahrung, so gibt es für uns kein Zwischenglied zwischen Leblosem und Lebendem, wenngleich beide substantiell auch völlig gleich sein können. Wie das Lebende und das Tote in ihrer Existenz an die leblose Substanz gebunden sind, so ist der Geist an das Leben gebunden. So wenig aber das Leben ein Attribut der Substanz an sich ist, so wenig ist der Geist ein Attribut des Lebens. So sieht der Empiriker, welcher sein Urteil nur auf Erfahrung stützt, die Welt an. Aber hier erkennt man eben, daß die Auffassung des empirisch arbeitenden Naturforschers eine beschränkte ist. Das, was ich hier als Trialismus bezeichnet habe, ist eine Naturauffassung und keine Weltanschauung. Durch das Gestrüpp der Naturphilosophie hindurch trachtet der nach den höchsten Zielen der Erkenntnis strebende Forscher in die höchsten Regionen menschlichen Denkens zu kommen, um eine Einsicht in das Weltganze zu gewinnen. Man kann somit dem Streben HAECKELs, über die unmittelbare Naturbeobachtung hinaus zu einer Weltanschauung zu gelangen, nur zustimmen, er folgte dem Drange, der jeden Denkenden beherrscht. Aber sein Werk ist völlig mißraten und kein denkender Naturforscher wird in seinem Drange nach tieferer Einsicht in das Wesen und die Bedeutung des Weltganzen im HAECKELschen Monismus Befriedigung finden können. Eher wird ein in den Naturwissenschaften nicht Bewanderter von HAECKEL gewonnen werden können. Geblendet durch ein vor keinem Hindernis zurückschreckendes Vorwärtsdrängen, wird er, auf den Weltruf HAECKELs als Naturforscher vertrauend, seiner Lehre Glauben schenken, und vielleicht um so lieber, als sie dem Menschen wahrlich ein Mindestmaß von Pflichten auferlegt. Der beispiellose Erfolg der HAECKELschen „Welträtsel" beweist, wie viele seine Lehre begierig aufnehmen, deren Haltlosigkeit hier genügend beleuchtet wurde.

Was vom moralischen und ethischen Standpunkt gegen den Monismus HAECKELs einzuwenden ist, will ich hier nicht erörtern, sondern nur bemerken, daß ich meine Ansicht hierüber bereits früher aus-

gesprochen habe, welche dahin geht, daß die Ableitung der sittlichen Qualitäten der Menschen aus tierischen Anlagen sich für den tiefer Forschenden als eine Übertreibung oder als eine falsche Deutung der Entwicklungsgedanken darstellt und deshalb unhaltbar ist.[1]

Ich habe schon dargetan, daß die Naturwissenschaft allein uns zu keiner befriedigenden Weltanschauung führen kann. Um diese Auffassung noch weiter zu stützen, möchte ich durch ein Beispiel zu zeigen versuchen, daß die konsequente Anwendung naturwissenschaftlicher Prinzipien auf alle Fragen des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns uns auf arge Irrwege leiten kann.

Die Naturforschung führt uns zum unbedingten Determinismus, welcher im Bereiche des Naturgeschehens, ja in bezug auf die ganze Erscheinungswelt seine volle Berechtigung hat. Aber dem Determinismus unser ganzes Denken, Fühlen und Handeln unterzuordnen, kann nicht richtig sein. Schon unser Drang nach Freiheit, die eifersüchtige Wahrung der Freiheit, welche uns als wichtige Charaktereigenschaft der Persönlichkeit entgegentritt und in den mannigfaltigsten Formen das innere und das öffentliche Leben beherrscht, bringt uns mit dem aus der Naturwissenschaft hervorquellenden Determinismus in den ärgsten Widerspruch. Aufs klarste und sicherste hat uns KANT gelehrt, wie weit der Determinismus reicht, und wo er versagen muß. KANT hat uns unterscheiden gelehrt zwischen dem mechanischen Naturgeschehen und der Betätigung des in unserem Inneren liegenden moralischen Gesetzes. Er bewies uns, daß in bezug auf die Mechanik des natürlichen Geschehens, ja in bezug auf die ganze Erscheinungswelt der Determinismus vollauf berechtigt, aber die Sittlichkeit nur unter der Bedingung der Freiheit existenzfähig ist. Er hat uns darüber die Augen geöffnet, daß zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit kein Widerspruch besteht. In seinem schönen, wahrhaft erquickend wirkenden Buche, „Der freie Wille“[2] apostrophiert JOËL den KANTschen Gedanken mit dem trefflichen Worte: „Die Frage der Freiheit ist die Frage der Menschheit.“

In bezaubernden Versen hat GOETHE, wie ich meine, denselben Grundgedanken, den KANT in seiner Kritik der praktischen Vernunft entwickelte, in seinem Gedicht „Das Göttliche“ zu beredtem Ausdruck

[1] Die Licht- und Schattenseiten des Darwinismus.

[2] München, Bruckmann, 1908.

gebracht. Welcher gebildete Deutsche kennt nicht dieses Gedicht, welches mit dem zu einem geflügelten Wort gewordenen Vers beginnt:

„Edel sei der Mensch,
Hilfreich und gut."

Die sechste Strophe dieses wunderbaren Gedichtes enthält die uns allen geläufigen Worte:

„Nach ewigen ehernen
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden."

In diesen Versen drückt GOETHE unser Verhältnis zu den Naturgewalten aus, denen auch der Mensch unterworfen ist, wie jedes andere belebte oder unbelebte Wesen. Aber in den darauf folgenden Versen, die ich hier nicht reproduziere, weil sie jeder gebildete Deutsche kennt, deutet der Dichter auf alles, was im Menschen liegt und ans Göttliche gemahnt und was wohl identisch ist mit dem, was KANT als Menschenwürde uns so eindringlich ans Herz gelegt hat.

HAECKEL führt in seinen monistischen Schriften die zuletzt zitierte Stelle mehrmals mit Nachdruck an. Aber in seiner Art. Er will ja immer die Übereinstimmung seines Monismus mit GOETHEs Weltanschauung dartun, den unvergleichlichen Dichter gewissermaßen als den Propheten des Monismus hinstellen. Aber hier, wie so oft — man erinnere sich an HAECKELs ganz falsche Deutung der GOETHEschen Urpflanze — hat er sich wieder gröblich geirrt. Reißt man, wie es HAECKEL tat, diese Strophe aus dem Zusammenhang, so kann man es wagen, GOETHE als Anhänger des Determinismus hinzustellen; aber das ganze Gedicht beweist das Gegenteil. Es lehrt uns, daß der Mensch wohl den Naturgewalten untertan ist, aber doch zu wahrer Freiheit sich erhebt, wie kein anderes Wesen der Erde. Was ihn von allen Wesen der Erde unterscheidet, das Göttliche, ist in GOETHEs Dichtung verherrlicht. HAECKEL schweigt darüber und läßt zur Charakteristik der GOETHEschen Weltanschauung nur die oben zitierten Verse sprechen. HAECKEL gibt sich durchaus als starrer Determinist. Er bemüht sich, nicht nur die längst ins Schwanken geratene Behauptung der Abstammung des Menschen vom Affen immer wieder als eine „historische Tatsache" hinzustellen, sondern betont in seinen monistischen Schriften fortwährend in den verschiedensten Variationen die Tiernatur

des Menschen. Wer bezweifelt die Tiernatur des Menschen? Hat sie nicht schon LINNÉ systematisch begründet? Aber in der Art, wie in HAECKELS populären Schriften die Tiernatur des Menschen betont wird, sieht man mehr die Absicht, den Menschen zu degradieren, als die Höhe zu bezeichnen, durch welche sich der Mensch von allen Tieren unterscheidet. Es gehört eben zu den Eigentümlichkeiten aller einseitig auf Naturwissenschaft aufgebauten Weltanschauungen, die Menschenwürde zu degradieren durch Mißachtung von Religion und wahrer Sittlichkeit. LAMETTRIE hat das Beispiel gegeben und die anderen Materialisten folgten ihm nach. Wenn die Späteren (MOLESCHOTT, C. VOGT, BÜCHNER) auch nicht so weit gingen, wie ihr großer Lehrmeister LAMETTRIE, welcher das Wort in die Welt warf: „lieber liederlich als fromm," so haben sie ihn, wie schon früher gesagt, in einem andern Punkte überboten. HAECKEL verleugnet in seinen gehässigen Urteilen über das Christentum und in vielfach ungerechter Beurteilung von Dingen, die uns heilig, und Personen, die uns verehrungswürdig sind, nicht ganz die geistige Verwandtschaft seines Monismus mit LAMETTRIES Doktrin; aber er deckt die Brutalitäten seiner Lehre mit einem aus dem „Guten und Schönen" gewebten Humanitätsmäntelchen, dessen Fäden aber gänzlich unabhängig von der Naturwissenschaft und in einer Zeit gesponnen wurden, in welcher die Naturwissenschaft noch in den Windeln lag.

Es ist ein anderes, aus den auf Erfahrung beruhenden Ergebnissen der Naturwissenschaft eine Naturanschauung abzuleiten, und ein anderes, aus demselben Materiale eine Weltanschauung zu konstruieren. Die Grenze zwischen beiden hat A. VON HUMBOLDT im Kosmos gezogen. Er sagt daselbst: „Gesetze geheimnisvoller Art leben in dem höchsten Lebenskeim der organischen Welt: in dem des vielfach gestalteten, mit schaffender Geisteskraft begabten, sprachenerzeugenden Menschengeschlechtes. Ein physisches Naturgemälde bezeichnet die Grenze, wo die Sphäre der Intelligenz beginnt und der ferne Blick sich senkt in eine andere Welt. Es bezeichnet die Grenze und überschreitet sie nicht."[1]

Wenn aber diese Grenze dennoch überschritten, wenn die Naturwissenschaft zur einzigen Grundlage der Weltanschauung gemacht wird, dann erscheinen Phantasiebauten, wie in LAMETTRIES „L'homme

[1] Kosmos, Bd. I, p. 386.

machine," oder in BÜCHNERS „Kraft und Stoff,", oder in HAECKELS „Monismus." Die Unzulänglichkeit des Erfahrungswissens über belebte und unbelebte Naturobjekte und Naturerscheinungen führt doch immer zu metaphysischen Aufstellungen, die sich aber immer als haltlos erwiesen haben; immer ist eine auf Naturwissenschaft allein gegründete Weltanschauung brutal, zerstört das Edelste, was der Menschengeist gefunden und erdacht, indem er alles Menschliche in die Richtung des Tierischen hinabzudrücken bemüht ist und höchstens, um für den Materialismus oder Monismus zu werben, einige Splitter alten Kulturschatzes zur Verschönerung der neuen Lehre einschmuggelt. Der größte Fehler einer bloß auf Naturwissenschaft begründeten Weltanschauung liegt aber darin, daß sie uns im Bannkreis des Determinismus festhält und nicht versteht, Naturnotwendigkeit und Freiheit in Einklang zu bringen.

Inwieweit die reine, erfahrungsmäßig fundierte Naturwissenschaft uns Bausteine zu einer Weltanschauung liefert, braucht hier nicht näher begründet zu werden. Es genügt hier, sich zu erinnern, wie weit uns die Naturforschung durch das Fernrohr mit der Größe der Welt und durch das Mikroskop mit den Wundern des Kleinen, insbesondere mit den Mikroorganismen und der feinsten Struktur alles Lebenden, wie sie uns mit der fast unendlichen Mannigfaltigkeit der toten und lebenden Welt, mit der Enharmonie und Epharmonie der Organismen bekannt gemacht hat. Sie weist uns auf die Unendlichkeit des Alls und auf die Ewigkeit hin, also auf Transzendentes, welches aber, will man die Grenzen der Naturwissenschaft nicht leichtfertig und zwecklos vernichten, keinen Gegenstand der Naturforschung bilden darf.

Das schmale Grenzgebiet, welches die Naturwissenschaft mit der Metaphysik verbindet, die Naturphilosophie, führt uns über die Welträtsel nicht hinüber, und wir bedürfen der Offenbarungen der größten Denker und Empfinder der Menschheit, um uns im unendlichen Weltganzen zurechtzufinden und das Verhältnis des einzelnen zur Menschheit und zum All begreifen zu lernen. Wir bedürfen, um es kurz zu sagen, zu einer umfassenden, unseren Geist und unser Gemüt befriedigenden und beruhigenden Weltanschauung nicht nur der Naturwissenschaft, sondern auch der Geisteswissenschaften, insbesondere der Philosophie; wir bedürfen außerdem noch alles dessen, was uns gleich dem Wissen erst zum Menschen erhebt, der Kunst und der Religion.

Wie es kommt, daß von seiten der Naturforscher gegen den Monis-

mus HAECKELs fast gar keine Opposition gemacht wird, obgleich, wie wir gesehen haben, jeder tieferdenkende Naturforscher diese Lehre ablehnen muß, soll zum Schluß noch kurz erörtert werden. Vor allem muß man da zwischen Naturforscher und Naturforscher unterscheiden. Es gibt unter den Naturforschern welche, die bis ans Lebensende Spezialisten bleiben, z. B. Spinnen oder Flechten sammeln, bestimmen und beschreiben, und wenn es hoch kommt, vergleichend ordnen oder sich mit einem anderen sehr eng begrenzten Gebiet der Naturforschung beschäftigen. Ihre Tätigkeit bildet eine nützliche Steinbruch- oder Kärrnerarbeit. Aber je eifriger sie sich mit ihrer Spezialarbeit beschäftigen, desto weniger sehen sie über den engen Kreis ihrer Forschung hinaus. Von ihnen gilt vollauf das bekannte Wort DU BOIS-REYMONDs: einseitige Beschäftigung mit Naturwissenschaft veröde den Geist. Bei diesen Hilfsarbeitern der Naturforschung wird man wohl keinen weiteren Ausblick in die Umwelt, noch weniger Streben nach einer Weltanschauung voraussetzen dürfen. Sodann gibt es Naturforscher, welche auf weiten Gebieten der Naturwissenschaft sich betätigen, vielleicht sogar in Fachfragen eine führende Stellung gewonnen haben, aber in eine einseitige Naturforschung sich hineingelebt haben, welche alles philosophische Denken perhorresziert. Sie verabscheuen alles Metaphysische und ahnen beispielsweise nicht, wie viel Metaphysik in HAECKELs Monismus steckt: je nach ihrer Eigenart werden sie sich entweder jeder höheren Weltanschauung verschließen, oder diese Lehre wie irgend eine andere Hypothese hinnehmen, an die man glauben könne oder nicht. Endlich ist noch jener Naturforscher zu gedenken, welche neben ihren naturwissenschaftlichen Studien auch in den Geist der großen Denker einzudringen bestrebt sind und über die ausschließlich auf Naturforschung beruhende Weltanschauung hinaus ihr Urteil erweitert haben. Die Mehrzahl dieser Naturforscher will aber aus anerzogenem, angeblich wissenschaftlichem Pflichtgefühl über das von ihnen beherrschte Fachgebiet nicht hinaustreten und verschmäht es, ihre Weltanschauung öffentlich zu bekennen oder den HAECKELschen Monismus zu bekämpfen, wie sie es seinerzeit verschmäht hat, dem BÜCHNERschen Materialismus entgegenzutreten. Nur klein ist die Zahl der philosophisch gebildeten, auch aus den Quellen der Geisteswissenschaften schöpfenden Naturforscher, welche, wie einst E. v. BAER, später DU BOIS-REYMOND und neuestens REINKE und einige wenige andere, ihre Weltanschauung offen bekennen und den auf naturwissen-

schaftlichem Boden als ungesundes Gewächs mehrmals in verschiedenem Gewande hervorgewachsenen Materialismus bekämpfen.

Kurz zusammenfassend darf ich wohl schließlich sagen, daß es unter den Naturforschern keinen geben könne, der als Gewährsmann der Lehre HAECKELs anzuführen wäre, von seinen ausgesprochenen Parteigängern natürlich abgesehen, welche aber wohl nicht mitzählen dürfen.

Die Mehrzahl der Naturforscher hat aus früher angegebenen Gründen für diese Lehre entweder gar kein Interesse oder verwirft stillschweigend die von HAECKEL gepredigte Weltanschauung und will mit jener zeitweise auftretenden, flachen Volksbelehrung, welche KANT so treffend zum Unterschiede von wahrer Aufklärung als „Aufklärerei" bezeichnet hat, nichts zu tun haben.

Nur wenige Naturforscher hielten und halten sich, wie oben schon des näheren angeführt, für verpflichtet, diese und ähnliche Arten der Volksbelehrung, trotz der ihr innewohnenden Haltlosigkeit, ihrer sichtbaren Folgen halber, ernst zu behandeln und der schädigenden Wirkung, welche diese Art von „Aufklärerei" auf Geist und Gemüt weiter Volkskreise ausübt, entgegenzutreten.

Ich hoffe, in diesem kurzen Essay den Nachweis geliefert zu haben, daß der HAECKELsche Monismus, um es milde auszudrücken, im Kreise tieferdenkender Naturforscher keine Zustimmung gefunden hat, und daß jene im Irrtum sich befinden, welche dieser Lehre in der Meinung sich ergeben haben, sie sei durch die Autorität aller heutigen Naturforscher gestützt.

Ich hoffe auch, trotz des Fragmentarischen meiner kurzen Auseinandersetzungen, begreiflich gemacht zu haben, daß eine den menschlichen Geist befriedigende und beruhigende Weltanschauung auf ausschließlich naturwissenschaftlicher Grundlage sich nicht aufbauen lasse.

ÜBER DIE BEDEUTUNG EINER PHILOSOPHIE DER NATUR FÜR DIE ETHIK

VON HANS DRIESCH

Wer davon ausgeht, daß „Natur" derjenige Ausschnitt aus der Gegebenheit sei, welcher Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft ist oder werden kann, und daß alles Gegebene, welches den Methoden der mathematischen Naturwissenschaft prinzipiell unzugänglich bleibt, eben darum nicht zur „Natur" gehöre, der hat es nicht schwer darzutun, daß sich aus dem Wissen über „Natur" nicht allzuviel Einsicht, wenn überhaupt irgendwelche, in andere Ausschnitte aus der Gegebenheit oder, wenn man es lieber hört, Erlebtheit gewinnen lasse.

Viele Philosophen vertreten heutzutage eine solche Ansicht und berufen sich dabei — wie uns scheint, nicht ganz mit Recht — auf Kant. Der von ihnen eingenommene Standpunkt ist aber nicht nur willkürlich, er ist auch für den wirklichen Fortgang der Erkenntnis in hohem Maße ungeeignet, denn er errichtet in dogmatischer Weise Schranken, welche die mögliche Einheit des Weltbildes von allem Anfang an illusorisch zu machen geeignet sind.

Es ist weit weniger willkürlich und gekünstelt, alles dasjenige Gegebene, welches in sich zusammenhängende räumlich gegebene „Wirklichkeit" ist, und alles das Sosein dieser Wirklichkeit Bestimmende zu einer Einheit zusammenzuschließen und diese Einheit „Natur" zu nennen; ganz ohne Rücksicht darauf, ob Natur in diesem Sinne vollständig Gegenstand mathematischer Behandlung werden kann oder nicht.[1] Natur in diesem Sinne ist also derjenige denkmäßig vervollständigte Ausschnitt aus dem räumlich unmittelbar Gegebenen, welcher nicht-geträumt, nicht-erinnert, nicht-halluziniert ist. Es soll nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes sein, darzutun, *wie* sich Natur im Sinne der in sich zusammenhängenden Wirklichkeit aus dem Gegebenen aussondern und dem „Subjektiven" entgegenstellen läßt. Jeder weiß, *daß* solches möglich ist. Auch soll an dieser Stelle nicht von der erkenntniskritischen Frage nach der „Realität" oder „Idealität" der so ausgesonderten Natur gehandelt werden. Dagegen will ich im folgenden zu zeigen versuchen, daß eine *weite* Fassung des Natur-Begriffs eine große Einheitlichkeit des Weltbildes gewährleistet, und daß sie allein geeignet ist, zwei in neuerer Zeit allzuscharf voneinander gesonderte Zweige der Philosophie ein-

[1] Vgl. meinen Vortrag „Über den Begriff Natur", Ber. III intern. Kongr. Philos. Heidelberg, 1909, S. 512.

ander näher zu bringen, die wir kurz als Logik, im weitesten Sinne des Wortes, und als Ethik bezeichnen wollen.

„Natur" soll uns also das dem psychologischen Ich entgegenstehende als „wirklich" gesetzte Andere sein; gegeben ist es uns unmittelbar stets in räumlicher Form; ob Räumliches zu seiner völligen denkmäßigen Erfassung genügt, wissen wir aber noch nicht.

Naturwissenschaft ist das Erfahrungswissen von Natur in unserem Sinne.

Naturphilosophie ist einmal die bewußte Zuordnung dieses Erfahrungswissens zu den Elementarsetzungen alles Denkens, seine Einordnung in die Denkschematik; zum andern ist sie ein Teil der Metaphysik, nämlich die versuchte Ausdeutung des geordneten Naturwirklichen im Sinne einer möglichen Beziehung auf ein Wirkliches im absoluten Sinne, auf ein Ansichseiendes. Die Durchführung dieses zweiten Teiles der Naturphilosophie setzt in derselben Weise eine Erkenntnistheorie voraus, wie die Durchführung ihres ersten Teiles eine Logik oder besser „Gegenstandstheorie" oder, noch besser, Ordnungslehre voraussetzt.

Ich habe hier Dinge wiederholt, die an anderer Stelle[1] von mir dargelegt sind; für den eigentlichen Gegenstand dieses Aufsatzes bilden sie, bildet also auch meine frühere Veröffentlichung über den Begriff der Naturphilosophie, nur eine Einleitung. Ich will an dieser Stelle, wie schon angedeutet wurde, von dem reden, was Naturphilosophie recht eigentlich zu einer Angelegenheit der Weltanschauung zu machen geeignet ist, und was in meiner älteren Schrift nur kurz angedeutet wurde:

Nur auf dem Boden einer kritischen Naturphilosophie kann eine das Denken befriedigende Ethik erstehen; ja, nur eine kritische Naturphilosophie kann entscheiden, ob das Ethische ein leerer „subjektiver" Schein ist oder nicht.

Beginnen wir unsere Darlegungen einmal mit einer Fiktion, um zu sehen, was alles folgen würde, wenn diese Fiktion berechtigt wäre. Wir wollen voraussetzen, es sei gelungen, die Gesamtheit des Naturgegebenen in mathematischer Form durch räumlich kennzeichenbare Elementargrößen, wie Masse, Bewegung, Geschwindigkeit usw. auszu-

[1] Zwei Vorträge zur Naturphilosophie. Leipzig 1910. Zweiter Vortrag.

drucken. Solches ist durchaus denkmöglich; das Problem des „Vitalismus" ist nämlich durchaus eine quaestio facti und wird zu einer quaestio iuris erst dort, wo es sich um die Frage handelt, ob die Begegnung mit dem nicht-mechanischen Naturwirklichen nun ein absolutes Nicht-Verstehen-Können oder aber ein Anders-Verstehen bedeute; wir kommen darauf zurück.

Gesetzt also, alles Naturgegebene sei, kurz gesagt, mechanisch eindeutig und vollständig faßbar. Alsdann fiele „Natur" sachlich und nicht nur infolge willkürlicher Begriffssetzung mit dem „Gegenstand mathematischer Naturwissenschaft" zusammen; Natur wäre eben durchaus „Mechanismus".

Dann ergäbe sich aber noch ein anderes, weit Bedeutsameres:

Wäre Naturwissenschaft tatsächlich Mechanik, angewandt auf die gegebene Konstellation der Materie, wäre also Natur eindeutig und vollständig faßbar als mechanisches System — was bliebe dann zu sagen über jene anderen Ausschnitte aus dem von mir als logischem Subjekt Erlebtem, welche sicherlich „Nicht-Natur" sind, also über mein Erinnern, Denken, Fühlen, ja, auch mein Sittlich-Fühlen? Alle Lebewesen, also auch alle Menschen, also auch ich als mir gegebener natur-wirklicher Körper wären Maschinen in solchem Falle; alles Geschehen an ihnen, das überhaupt möglich ist, wäre restlos und eindeutig als Maschinengeschehen faßbar. Was wird da aus dem „Psychischen", was, insbesondere, aus dem „Ethischen" im Sinne des ethischen Fühlens, also etwa des „Gewissens"? Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus gibt die Antwort: eine Begleiterscheinung des Maschinengeschehens; freilich eine solche, die wir durchaus nicht derart in ihrer inneren Kohärenz übersehen, wie wir das, was von ihr begleitet wird, zu übersehen imstande sind. Das gesamte Psychische, in anderen Menschen und in mir, einschließlich des ethischen Fühlens jeder Art, wird so für das Denken im Sinne der Parallelismuslehre rasch zu etwas Nebelhaftem, zu etwas, das gewissermaßen abgeleitet, das zweiten Grades, das, kurz und gut gesagt, ein „Epiphenomenon" ist. Wozu sich allzuviel darum kümmern, wo auf der andern Seite die Möglichkeit restloser eindeutiger Bewältigung vorliegt?

Der kritische Parallelist wird hier nun zwar für sein Ich als „erkenntnistheoritisches Subjekt" eine Reserve machen; er wird, wenn er nicht dogmatisch werden will, die beiden Seiten seiner Parallelität für dieses Ich dasein lassen, aber nicht dem Ich eine physische Parallele

geben; aber alles für dieses reine Ich gegebene Psychische muß dann doch eine solche Parallele bekommen: auch jede Regung von Pflichtgefühl, Mitleid, Gewissen.

Wir halten sachlich die übliche Lehre vom Parallelismus für ganz unmöglich, wie wir anderenorts[1] gezeigt haben, und zwar nicht nur mit Bezug auf das „erkenntnistheoretische Subjekt". Das soll uns hier aber nichts angehen; wir wollen hier nur eine Folgerung aus der Parallelitätslehre mit Bezug auf die Ethik ziehen, um so zum ersten Male die Beziehung der Naturphilosophie — denn die Parallelitätslehre ist Naturphilosophie — zur Ethik klar zu machen:

Bestünde die übliche Lehre vom psycho-physischen Parallelismus zu Recht, so würde das eigentliche Psychische und würde zumal alles gefühlsmäßig Ethische nicht mehr bedeuten, als etwa subjektive optische Kontrastwirkungen oder sogenannte Nachbilder. Eine Ethik als Teil eigentlicher „Philosophie" wäre alsdann zu streichen. Höchstens eine praktische soziale Nützlichkeitslehre könnte übrigbleiben, aber das wäre denn doch wohl keine philosophische Grunddisziplin; eine solche Lehre wäre eben durchaus und lediglich „Praxis".

Ich weiß nun wohl, das die Anhänger des Kantischen und der von ihm abgeleiteten Systeme hier mit ihrem Begriffe von der „anderen", der „intelligiblen" Welt kommen werden, von der alles uns Erfahrbare nur „Erscheinung" sei. Wozu soll aber diese „intelligible" Welt uns nützen, wo wir doch alles, was in einer uns überhaupt irgendwie zugänglichen Weise ist und geschieht, jedenfalls restlos und eindeutig auch in mechanischer Sprache ausdrücken können. Das genügt denn doch, sollte man denken; und ist das sittliche Gefühl davon unbefriedigt, gut, so wird es eben zurechtgewiesen, ebenso wie Kopernikus den sinnlichen Augenschein in seine Schranken wies.

Jede sittliche Beurteilung, wie wir alsbald eingehender sehen werden, sagt aus, daß irgend etwas anders sein solle, als es ist; insonderheit sagt sie das aus für das Gebiet menschlicher Handlungen, auch meiner eigenen. Denkbar ist da natürlich ein zukünftiger Zustand, auf welchem sittliche Beurteilung nichts mehr zu tadeln fände. Aber was würde dieser Zustand für die Parallitätslehre bedeuten? Auch nur eine besondere Art mechanischer Konstellation, gar nichts weiter. Jedenfalls wäre der ethische Idealzustand nach der Parallelitätslehre auch

[1] Philosophie des Organischen. 2 Bde. Leipzig 1909. Bd. II S. 111ff und 292ff.

— und zwar am befriedigendsten! — auf diese Art dem Intellekt darstellbar.

Die Zweiweltenlehre kommt also ethisch von „dieser" Welt nie und nimmer los, so sehr es zunächst auch den Anschein haben mag, daß sie es kann; ihr ethisches Ideal bleibt jedenfalls auch immer ein diesseitiges, ja, seltsam genug, eine mechanische Aufgabe.

Ganz wesentlich anders liegt natürlich alles — und das war wohl KANTs wie FICHTEs wirkliche, freilich „metaphysische", Meinung — wenn das Ich zwar seinem erfahrungsmäßig-psychischen Leben nach als physisch parallelisierbar, gleichzeitig aber als einer ganz anderen, nicht physisch parallelisierbaren Ordnung des absolut Wirklichen zugehörig angesehen wird. Schade nur, daß dieses absolut Wirkliche und seine Ordnung nun als durchaus unerfahrbar gelten, so daß ihre Setzung ganz und gar nichts nützt. Alles irgendwie Erfahrbare im psychischen Leben behält jedenfalls seine physische, und das heißt hier „mechanische," Parallele und wird daher am klarsten durch sie dargestellt; zu diesem Erfahrbaren, also Parallelisierbaren, gehört auch alles Fühlen und Wollen ethischer Art. Die wahrhaft zweite, die andere, die intelligible Welt wird hier zwar gesetzt, aber als lediglich mystisch erfaßbar, wie das bei den beiden Gegnern im Ethischen, bei FICHTE und SCHOPENHAUER, gleichermaßen zum Ausdruck kommt. Beide ahnen wünschend diese Welt; beiden ist die zur Natur parallelisierbare Welt nur ein Teil des Wirklichen überhaupt; nach dem Tode wird das Ich den andern Teil des Wirklichen kennen; nach dem Tode wird es verantwortlich sein, im bedeutungsvollen Sinn des Wortes, für sein Sein vor dem Tode; aber vor dem Tode, im irdischen Leben, folgte aus seinem Sosein sein Sohandeln notwendig und zwar in mechanisch parallelisierbarer Art.

Illusorisch bleibt also alles ethische Fühlen als erfahrbare psychische Wirklichkeit auch hier. Eine „Ethik" im grundlegenden Sinn bleibt auch hier unmöglich. Das Wirkliche überhaupt wird zweimal gedoppelt: zuerst wird es in die zwei Teile des Intelligiblen und des Erfahrbaren zerlegt, und dann wird sein erfahrbarer Teil psycho-physisch parallelisiert. Das allein vollständig und eindeutig Faßbare bleibt die physische Parallele des zweiten Teils; seine psychische Parallele ist nur ungenügend faßbar und der erste Teil des Wirklichen ist durchaus und lediglich Sache der Mystik. Nur Angelegenheit der Mystik könnte also allenfalls auch eine Ethik sein — eine Ethik

wenigstens, die mehr sein will als Formalismus oder Psychologie oder Praxis.

Doch wir schließen diese Betrachtungen ab, und wir dürfen es; denn die Voraussetzung dieser Betrachtungen, die übliche Lehre vom psycho-physischen Parallelismus, die Lehre, anders gesagt, von der durchgängigen Mechanisierbarkeit der Natur, ist unseres Erachtens falsch. Damit wird das gesamte Problem der Ethik auf eine vollkommen neue Basis gestellt; jetzt ist Hoffnung vorhanden auf die Möglichkeit einer Ethik, die mehr ist als eine logische Formel, mehr als Psychologie, mehr als utilitaristische Praxis, und doch zugleich etwas anderes als Mystik.

Die Lehre von der Autonomie des Lebendigen, wie ich sie verstehe, erledigt zunächst[1] die quaestio facti: die Lebensvorgänge sind autonom, d. h. nicht-mechanisierbar. Sie versucht alsdann[2] an Stelle des negativen Ausdrucks „nicht-mechanisierbar" einen positiven zu setzen, das heißt: sie versucht, die Lebensvorgänge trotz ihres nicht-mechanischen Charakters zu verstehen; sie löst die mit dem Begriff „Entelechie", d. h. mit dem Begriff des autonomen Lebensagens verknüpfte quaestio iuris durch den Nachweis, daß der Begriff „Individualität" ein legitimer Grundbegriff, eine „Kategorie" für das Denken ist, begründet auf die Beziehung des „Ganzen" zu seinen „Teilen". Das alles geht aber die Ausführungen, welche uns hier beschäftigen sollen, nicht eigentlich an.

Wohl aber geht uns hier manches an, was aus dem Nachweis der Tatsächlichkeit und Legitimität einer Selbstgesetzlichkeit des Lebens folgt:

Es folgt aus diesem Nachweis zunächst, daß der Begriff „Natur" sich tatsächlich nicht mit dem Begriffe „Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft" deckt; es folgt weiter etwas sehr Bedeutsames über das „Psychische". Wohl mögen auch wir, wie die parallelistische Lehre es tut, sagen, daß das Psychische im engeren Sinne nur „subjektiv" sei, daß also nur mein Psychisches mir gegeben ist. Alles nun, was an meinem Körper, während ich handele, vor sich geht, ist

---

[1] Philosophie des Organischen, 1909. Band I, Band II S. 1—122.

[2] Loc. cit. Band II S. 303—352. Man vergleiche auch meinen in den „Kantstudien" erscheinenden Aufsatz „Die Kategorie Individualität im Rahmen der Kategorienlehre Kants".

nicht „subjektiv", sondern gehört zur Natur, d. h. zur objektivierten Gegebenheit, und erst recht gehört zu dieser alles, was mir vom Handeln anderer Menschen überhaupt erfahrbar ist. So hat denn also auch nach unserer Ansicht das „Psychische", im engeren Sinne des unmittelbar Erlebten, sein Natur-Korrelat, seine „Parallele": aber diese Parallele ist nicht mechanisches, sondern autonomes, vitales, entelechiales, unräumliches, sich auf Räumliches nur beziehendes[1] Geschehen; ja die dieses Geschehen verbürgende Naturessenz kann sogar nur in psychologisierenden Worten analogienhaft beschrieben werden.

Mag also auch hier das Psychische engsten Sinnes „Epiphenomenon" sein; es ist Epiphenomenon einer unräumlichen, intensiv-mannigfaltigen Entität, nicht Epiphenomenon des Geschehens an einer Maschine. Damit wird es aber bedeutsam für das Wissen. Es ist nicht etwas, das, wie die übliche Parallelistik meint, eindeutig und vollständig weit besser durch Mechanik in seiner Wesenheit dargestellt werden könnte.

Und ist nun das Psychische etwas, das uns auf etwas besonderes nicht-mechanisches Naturletztes hinweist, ist es uns, neben anderem Tatsächlichen, Zeichen realer Naturganzheit, wenigstens mit Bezug auf das biologische Individuum: muß uns da nicht die Frage erstehen, ob es wohl noch höhere Naturganzheit gäbe als nur die eigentlich individual-personale, und ob wir diese höhere Naturganzheit nicht auch, wie die personale, als objektiv in der Natur seiend und als subjektiv in uns unmittelbar erlebt nachzuweisen vermöchten?

Diese Frage eben ist es, welche uns die Pforte öffnet von der Naturphilosophie im engeren Sinne des Wortes zu dem, was üblicherweise als Ethik bezeichnet zu werden pflegt, aber in Strenge, wenigstens soweit es denkmäßig faßbar ist, einen Teil der Naturphilosophie im allgemeinsten Sinne des Wortes ausmacht. Freilich gewinnt das hier Gemeinte eine tiefe, nicht-bloß-subjektive Bedeutung nur dann, wenn überhaupt Naturphilosophie mehr als bloße Subjektivität ermitteln oder wenigstens ausdeuten, wenn sie aus dem Solipsismus herauskommen kann; aber das wollten wir in diesem Aufsatze ja als zugestanden hinnehmen.

Wir beginnen unser weiteres Studium jetzt mit der Behandlung einer schwierigen Frage: Was versteht man unter Ethik?

---

[1] Hierüber loc. cit. Band II S. 153—269.

Natürlich kann diese Frage hier nur in Form einer Skizze beantwortet werden, wie denn überhaupt dieser Aufsatz nur ein Programm für eingehende Untersuchung zu sein beanspruchen kann und nicht mehr.

Die übliche Antwort auf die Frage „Was ist Ethik?" ist wohl die, daß „Ethik" ein System von Anweisungen dafür sei, wie man handeln solle. Das setzt voraus, daß „man" nicht immer handelt, wie man „sollte". Ethik redet also von etwas, was man, was, besser gesagt, der ethisierende Denker vermißt, vielleicht an anderen, vielleicht an sich selbst mit Rücksicht auf seine eignen vergangenen körperlichen oder geistigen Taten. Der ethisierende Denker sagt von dieser Tat hier: „sie sollte nicht sein, an ihrer Stelle sollte eine andere sein"; oder er sagt auch gelegentlich: „das ist gerade das, was an dieser Stelle sein sollte, das ist »gut«".

In diesen Darlegungen verbergen sich zwei Wahrheiten: zum ersten, daß Ethisieren eine besondere Form des Urteilens einschließt, zum andern, daß jedes ethische Urteil sich stets auf eine Beziehung zwischen Ganzem und Teil in sehr seltsamer Weise bezieht.

Alles Ethisieren sei Urteilen, sagten wir; selbstredend nur alsdann, wenn es überhaupt in das Bereich des eigentlich Denkmäßigen eintritt, und nicht im Gebiete des Gefühl- oder Affektmäßigen bleibt. Der Ethiker sagt etwas ganz Bestimmtes aus; er gibt einem Subjekt, nämlich irgendeinem vorhandenen Geschehen, ein Prädikat, nämlich das Prädikat gut oder böse; und dieses Prädikat bedeutet dasselbe wie die Verbalform „sollte", beziehungsweise „sollte nicht" — nämlich stattgehabt haben.

Diese Auffassung des Ethischen ist sehr nüchtern, sie ist alles andere als pathetisch; aber jenes Wort HEGELS, daß die Philosophie sich hüten müsse, „erbaulich" sein zu wollen, ist nirgends so sehr am Platze wie gerade angesichts des ethischen Problems; nirgends andererseits ist so oft gegen diese Vorschrift verstoßen worden. Nicht „erbaulich" — aber klar, eindeutig und deutlich; dann mag das Erbauliche sich als Begleiterscheinung darstellen; affektfrei wie der νοῦς des ARISTOTELES muß alle Ethik sein, wenn sie „Philosophie" sein will.

Was heißt nun jenes „sollte" im ethischen Grundurteil? Warum denn sollte oder sollte nicht etwas sein? Doch wohl nur, weil etwas anderes positiv sein sollte, zu dessen Dasein in der Zukunft jenes erste

Etwas irgendeine fördernde oder hemmende Beziehung hat. Eine fördernde oder hemmende Beziehung kann aber ein einzelnes Geschehen, wie es Gegenstand des ethischen Urteils ist, nur haben, wenn das, worauf es sich bezieht, irgendein aus Teilen bestehendes geordnetes Ganze ist, dessen vollendetes Dasein als eines geordneten Ganzen man in der Zukunft irgendwann erwartet.

Anders gesagt: Man weiß, es gehen einzelne Geschehnisse vor sich, aus denen ein geordnetes Ganzes resultieren wird; unter diesen Geschehnissen sind, wie uns scheint, die einen mehr, die anderen weniger, die dritten gar nicht geeignet zur wirklichen Herstellung jenes Ganzen; wir nennen dann die einzelnen Geschehnisse mit Rücksicht auf ihre Beziehung zum Ganzen[1] zweckmäßig oder unzweckmäßig, geeignet oder ungeeignet, passend oder unpassend ja — wenn wir aus irgendeinem Grunde das Ganze wünschen — „gut oder böse".

Das ethische Urteil wird so verquickt mit dem teleologischen; aber nur soweit dieses am Begriff des „Ganzen" hängt.[2] Ich könnte geradezu das ethische Urteil das Urteil über geforderte oder auch über vermißte Ganzheit nennen. Das ethische Urteil trennt sich vom bloß „individualen" durch das Element des Wunschmäßigen, das es enthält; darauf kommen wir alsbald zurück.

Man wird sagen, daß in unserer Formung des ethischen Grundurteils, als des Urteils über vermißte oder geforderte Ganzheit, diesem Grundurteil ein gar zu großes Anwendungsbereich zugesprochen sei; man wird, insonderheit, einwenden, daß „ethisch" doch nur über menschliche Handlungen geurteilt werde, was in unserer Formung gar nicht zum Ausdruck komme.

Es soll aber gar nicht in ihr zum Ausdruck kommen: Denn es ist meiner Ansicht nach falsch, das ethische Urteil nur auf menschliches

---

[1] Eine ausführlichere Darlegung würde die Begriffe „geordnetes Ganze" und „einzelnes Geschehen" schärfer festzulegen haben; es wäre das eine Aufgabe der Logik der Beziehungen. Für das Räumlich-Wirkliche mag der momentane Bewegungszustand eines Ur-Dinges als „einzelnes Geschehen" strenger Art gelten; alles „Ganze" im Räumlich-Wirklichen ist dann geordnete Konfiguration. Der Begriff des Ganzen ist aber nicht auf Räumliches beschränkt.

[2] Teleologie ist eine besondere Unterart von „Individualität" (s. Phil. d. Org. II, S. 323 f.); „teleologisch" ist der einzelne Konstituent einer individualen Geschehensgesamtheit, soweit er sein besonderes Teilziel verwirklicht. Meist freilich pflegt das Wort „Teleologie" nicht in kategorialer Strenge, sondern analogienhaft psychologisch verwendet zu werden.

Handeln zu beziehen. Es wird tatsächlich sehr oft über etwas ganz anderes als nur über das Handeln des Menschen ethisch geurteilt. Ich denke hier nicht nur an das Handeln von Tieren: ich denke an das, was man „Schicksal" zu nennen pflegt. „Das sollte nicht sein", urteilt das Denken auch, wenn einer armen Familie der Vater durch einen Unfall entrissen wird, ja auch, wenn durch einen Unfall ein Tier in Qual versetzt wurde, ja sogar, wenn ein Unfall eines Kunstwerkes, also eines nicht lebenden Dinges, Existenz vernichtet.

Nur irgendein zukünftiges geordnetes Ganze muß gestört oder gefördert erscheinen, damit das ethische Grundurteil Anwendung findet.

Wir haben bis jetzt nur festgelegt, daß alles Ethisieren letzthin auf einer unanalysierbaren Form des Urteils beruht, und daß diese Form des Urteils sich auf ein erwünschtes, aber nicht in Ganzheit vollendetes geordnetes Ganze in irgendeiner Weise bezieht.

Das sind Einsichten, die man formal nennen könnte, und so werden wir denn erinnert an die ethische Formel KANTS: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte".

Es ist aber ein großer Unterschied zwischen dem Kantischen Formalismus und dem unsrigen; ganz abgesehen davon, daß ersterer eine Vorschrift, keine Beurteilungsmaxime geben will, und daß er sich auf menschliche Handlungen beschränkt. Genauer besehen ist nämlich KANTS Formel gar nicht rein „formal"; sie sieht nur zuerst so aus, als ob sie es wäre, wenn es nämlich heißt, daß nur die Achtung vor jener Vorschrift, als dem „Sittengesetz", den Charakter der Handlung bestimmen müsse, und nichts anderes. Bei allen Anwendungen der Formel spielt aber die Beurteilung des Gegenstandes der Handlung hinein, und zwar, worauf schon SCHOPENHAUER hinweist, in einer Weise, welche gelegentlich sogar ganz wider KANTS Absicht in Utilitarismus ausläuft. Zwar heißt es, wie gesagt, nur die Achtung vor dem Gesetz solle das Handeln nach dem Gesetz bestimmen; in allen von KANT durchgeführten Beispielen ist das die Handlung bestimmende Prinzip aber ein anderes. Es ist entweder der Gedanke „Wäre diese gewisse, nämlich „schlechte" Handlungsmaxime von mir ein Naturgesetz, so würde es mir selbst seitens der anderen schlecht ergehen; ich kann

also nicht „wünschen", daß eine solche Maxime Naturgesetz sei";[1] oder aber KANT appelliert an irgendein hypothetisches Kulturziel.

KANTs Formel der Ethik ist also nicht so formal, wie sie auf den ersten Blick erscheint; daß vollends sein Hineinziehen des Begriffs der „Würde" des Menschen erst recht ein durchaus materiales Element neu in die Ethik hineinträgt, ist schon von WINDELBAND[2] und vielleicht auch von anderen bemerkt worden. Über „Pflicht" und „Gewissen" als gefühlsmäßige Dinge zu reden, ist hier aber noch nicht der Ort.

Unsere Bezeichnung der Ethik als der Lehre vom Urteilen über unerfüllte oder erfüllte Forderungen mit Rücksicht auf geordnete Ganzheiten ist dagegen wirklich rein „formal". Wir wollen damit nicht sagen, daß dieser Formalismus für die Ethik genügt — ganz gewiß tut er das nicht —, aber er ist bedeutsam, insofern er erstens von vornherein ganz ohne alles Pathos feststellt, was Ethisieren eigentlich denkmäßig heißt, und insofern er weiter gar keinen Bezug auf den Begriff der „Freiheit" im positiven Sinne zu nehmen braucht. Es handelt sich in der Ethik eben gar nicht darum, praktische Maximen zu haben, wenigstens kommt das — wenn es überhaupt in sinnvoller, legitimer Weise kommen kann — erst in zweiter Linie; Ethik ist jedenfalls auch theoretisches Wissen. Wir wollen damit den negativen Begriff der Freiheit nicht verwerfen: er ist in dem Paradoxon gegeben, daß das Denken doch erst die Begriffe der Eindeutigkeit und Notwendigkeit setzt, also nicht ihnen unterworfen sein kann (es sei denn bei absoluter, methaphysischer Bedeutung des Begriffs „notwendig"). Aber mit dem positiven Begriff der Freiheit, d. h. mit dem Satze: „dieses Geschehnis A hätte ceteris paribus auch B sein können", gestehen wir in der Tat nichts anfangen zu können; damit fällt dann freilich das, was die Ethik meist unter Freiheit versteht; diese „Freiheit" wird Schein.

Ethik nennen wir also ein besonderes System besonders gearteter Urteile.

Können wir nun irgendetwas Näheres aussagen über jene geordneten Ganzen, jene „Individualitäten", welche vollendet sein „sollten" und nicht oder doch nur teilweise vollendet sind? Wenn sie vollendet sein

---

[1] Man vergleiche zumal die klare und kurze Darstellung in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". (Die Beispiele in der Reclamausgabe auf S. 56—59.)

[2] Präludien, 3. Aufl., 1907, S. 390 Anm.

„sollten", müssen sie doch wohl nach der Ordnung der Dinge irgendwie vollendet sein können.

Haben wir nun irgendwelche Kennzeichen oder Anzeichen für die Möglichkeit künftiger vollendeter Individualitäten im Wirklichen? Das Wort Individualität oder geordnete Ganzheit würde hier natürlich zur näheren Kennzeichnung den Zusatz „suprapersona" erfordern, d. h. es soll nicht etwa das biologische Individuum — jedenfalls nicht dieses allein — mit dem Worte „Individualität" bezeichnet werden.

Hier eben ist es nun, wo unseres Erachtens Naturphilosophie, oder, wenn man will, insbesondere Naturmetaphysik Bedeutung für das ethische Problem gewinnt. Ehe wir diese Bedeutung studieren, müssen wir uns aber gewissen psychologischen Betrachtungen, genauer gesagt: der Bedeutung der Psychologie für die Ethik, zuwenden.

Fast alles, was heute für „Ethik" ausgegeben wird, ist in Wahrheit Psychologie; es ist nämlich die Lehre von einer besonderen Art des Fühlens. Zwar hat es nicht an solchen gefehlt, welche ihrem höchstpersönlichen Gefühl eine inhaltlich allgemeingültige und zwar absolut allgemeingültige Bedeutung zuerteilen wollten; aber es ist nicht schwer einzusehen, daß solches nicht angeht.

Wir berühren hier ein Gebiet, das enge Berührung mit dem sogenannten „Psychologismus"-Streit in der Logik besitzt. In der Logik handelt es sich letzthin um die Frage, was denn das sogenannte „Evidenzgefühl", d. h. das Überzeugtsein von der „Richtigkeit" irgendeiner Aussage, eigentlich bedeute.

Der „Psychologist" sieht stets im Evidenzgefühl etwas, das nur für ihn, für das Subjekt „Wahrheit", d. h. unumstößliches Gelten garantiert, er will von Allgemeingültigkeit nur im Sinne eines Geltens für numerische, empirische Majorität, für „alle Menschen" im Sinne der empirischen Summe der Individuen reden. Der „Antipsychologist", der „reine Logiker" behauptet dagegen oft, ganz unmittelbar eine Wahrheit erreichen zu können, welche für den Begriff Mensch, besser für den Begriff Bewußtsein, für das „Bewußtsein überhaupt", also nicht nur für das Bewußtsein der empirischen Gattung Mensch gültig sei. Die „Wahrheit", so sagt er oft, trägt in sich ihre Garantie, denn auch wer lehrt: „es gibt keine (absolut allgemeingültige) Wahrheit", fordert absolute Gültigkeit für diesen seinen skeptischen Satz.

Dieses Argument ist nun, trotz seines Alters, ersichtlich falsch;

es verwendet nämlich das Wort „Wahrheit" aequivok, d. h. in zwei verschiedenen Bedeutungen: der Skeptiker leugnet nämlich die Möglichkeit der echt-allgemeingültigen Wahrheit und behauptet andererseits nur, daß dieses Leugnen für ihn selbst zwingend, also „wahr" sei. Mit der „Selbstgarantie" der Wahrheit ist es also in der Tat schlecht bestellt; alles „Nicht-anders-bejahen-können" gilt unmittelbar wirklich immer nur für den Nicht-anders-bejahen-könnenden.

In der Logik ist also die Unmittelbarkeit des Zuganges zur echten Allgemeingültigkeit bestimmt abzulehnen. Eine andere Frage ist es freilich, ob damit dem „Psychologismus" als solchem, d. h. der Auflösung der Logik in Psychologie, ihrer Stempelung als Teil der Psychologie Zugeständnisse gemacht sind. Das scheint mir nicht der Fall zu sein; mir scheint vielmehr, daß durch die Worte „Allgemeingültigkeit" und „Psychologismus" zwei Probleme bezeichnet werden, die gar nichts miteinander zu tun haben.

Empirische „Seelen"-Lehre wird die Logik nämlich nicht dadurch, daß sie sich bescheidet, durch das ganz seltsame Phänomen der „Selbstbesinnung" nur für das sich besinnende Subjekt absolut verbindliche Sätze aufzustellen, und daß sie, wie etwa die Friesianer, alsdann Allgemeingültigkeit, d.h. echte „Wahrheit", diesen Sätzen nur auf Grund eines „Selbstvertrauens" der Vernunft apodiktisch zuschreibt. „Psychologie" im engeren Sinne ist das nicht; nicht hat hier das Subjekt „Seele" „erfahrungsmäßige" Eigenschaften, die ihm „notwendig" inhärieren; schafft doch das Denksubjekt erst die Begriffe „notwendig" und „Eigenschaft", ja alle Voraussetzungen gewöhnlicher „Erfahrung". Die Entdeckung und der Besitz des Logischen bleiben hier durchaus eine unpsychologische Sache, eine Sache für sich, basiert auf das Urphänomen der Selbstbesinnung. Aber echte Allgemeingültigkeit wird in ganz legitimer Weise hier ohne weiteres nicht erreicht;[1] sie ist im Prinzip für einen nicht intuitiv-allwissenden Verstand auf unmittelbarem Wege unerreichbar. Die Frage, ob durch Durchbrechung der subjektivistischen Schranken, also „metaphysisch", durch Übergang[2] vom Für-mich-sein zum An-sich-sein, ein echt-allgemeingültiges

[1] RICKERT (Kantstudien 14, 1909, S. 170, 190, 219 und sonst; ebenso in seinen größeren Werken) gesteht in rückhaltloser Weise zu, daß die Erkenntnistheorie ihr „Objekt", nämlich allgemeingültiges Erkennen, voraussetze, also auf einer petitio principii ruhe. Das ist ehrlich gesprochen; es richtet aber meines Erachtens die Methode!

[2] Auch die Lehre vom „Selbstvertrauen" der Vernunft ist ein solcher Übergang. —

Wissen mittelbar möglich wäre, soll hier nicht untersucht werden; sie wäre auf alle Fälle etwas ganz anderes als die angeblich unmittelbar-allgemeingültige Logik mancher Antipsychologisten.

Wir lehnen für die Logik also den Psychologismus ab, insofern er die Entdeckung der „Normen" — oder wie man sich sonst ausdrücken will (Geltung, Bedeutung, Sinn usw.) — zu einer Angelegenheit der Psychologie im eigentlichen Sinne machen und ihr Besitzen zu einer „Eigenschaft" der „Seele" machen will. Wir verwerfen andererseits die Allgemeingültigkeitslehre, wenn sie behauptet unmittelbar zu ihrem Ziele gelangen zu können. Nur eine Seins-Metaphysik kann uns echtes Allgemeingelten verbürgen.[3]

Ethisch liegt nun, wie mir scheint, alles weit einfacher als logisch, da hier ja nicht, wie in der Logik, das Ich scheinbar Begriffen unterworfen ist, die es selbst erst setzt; Ethik ist zunächst ganz sicherlich von nicht allgemeingültiger und von „psychologistischer" Art. Ich habe da angesichts der Taten anderer und meiner selbst ein ganz besonderes ethisches Fühlen, das sich ausdrücken kann in dem von uns analysierten ethischen Grundurteil, wenn es sich überhaupt denkmäßig ausdrücken will. Dieses Fühlen führt zur Setzung von Begriffen wie „Pflicht", „Mitleid", „Achtung" usw.; Verletzung des von diesen Begriffen für mein Handeln Geforderten wird mir kund durch mein „Gewissen": ich „hätte nicht sollen", sagt mir dieses Gewissen in quälender Form, ich habe es „gesollt" und getan, sagt mir dasselbe Gewissen in Form ruhiger Billigung.

Dieses merkwürdige Faktum des Gewissens ist bei allen jenen durch die Ausdrücke „Pflicht", „Mitleid" usw. bezeichneten psychischen Tatsächlichkeiten die Hauptsache. Es ist aber selbst durchaus eine rein subjektive psychische Tatsächlichkeit und nicht mehr. „Handle deiner Pflicht gemäß", das heißt nichts anderes, kann gar nichts anderes heißen als: „Handle so, daß dein Gewissen deine

---

Im übrigen vergleiche man zu dem Problem des „Überganges" zur Metaphysik meine Phil. d. Org. II S. 380 ff.

3 Eine eingehende Untersuchung dieser Fragen, die wir uns vorbehalten, hätte unseres Erachtens einmal „Wahrheit" und „Richtigkeit" streng zu sondern, des Weiteren aber auch zwei meist vermengte ganz verschiedene Bedeutungen des Wortes „gelten" scharf auseinander zu halten: Axiome „gelten" postulatorisch von mir aus für Natur, die Natur in ihrer einzigen Bestimmtheit „gilt" von sich aus für mich als Erfahrenden (Anerkennen-Sollenden nach RICKERT). Beide Arten des Geltens haben aber zunächst nur bezüglich Meiner Bedeutung.

Handlung billigt". Wie anders als durch das Gewissen soll ich wissen, was im Einzelfalle „Pflicht" ist?

KANT und seine Anhänger zwar nennen das Handeln aus Achtung vor jener ethischen Maximenformel Handeln aus „Pflicht" — wir sahen aber schon ein, daß im Einzelfalle der „Pflicht"-Inhalt aus fremden, wohl gar ungewollt-utilitaristischen, Quellen bestimmt wird. Der letzte Entscheid darüber, ob das für „Pflicht" gehaltene wirklich Pflicht war, der steht, post factum, stets beim Gewissen, also bei einem „Fühlen".

Aus dem Psychologischen, dem durchaus „Subjektiven" kann also die Ethik, als Lehre vom ethischen Fühlen unmittelbar gar nicht heraus. Es fragt sich nun weiter: Was bedeutet denn das ethische Fühlen, so wie es empirisch bei der Mehrzahl der Menschen seinem Inhalt nach ist? Ja — aber was soll hier denn „bedeuten" heißen? Doch wohl eine Art der Beziehung; etwas, auf das hingewiesen wird durch den Inhalt jenes Fühlens. Worauf aber könnte hingewiesen werden durch ein Fühlen, das sich ganz vornehmlich bezieht auf Handlungen von und zu anderen Menschen? Doch wohl nur auf so etwas, das vorläufig als menschliche suprapersonale Gemeinschaft bezeichnet werden mag.

So sind wir also schon auf Grund der bloßen Tatsache, daß das ethische Fühlen sich ganz vornehmlich auf andere Menschen, nicht aber auf das Subjekt zurück, bezieht, zu einem Begriff der Gemeinschaft, also des Ganzen gelangt. Freilich, wie wir ausdrücklich zu betonen nicht unterließen, auf rein psychologischem Gebiet. Alles ethische Fühlen könnte Schein und Trug sein, wenn es nur in seiner subjektiven Form gegeben wäre; es könnte nicht mehr bedeuten als irgendein optischer Schein, wenn wir nicht über „Ganzheit", über „Gemeinschaft", über „Individualität" aus anderer Quelle anderes und mehr wüßten.

Hier also tritt nun die Frage auf: Was über Ganzheit lehrt uns das geordnete und ausgedeutete Wissen über Natur, die Naturphilosophie oder Naturmetaphysik? Dieser Frage wenden wir uns jetzt zu, um erst dann wieder zur Psychologie des ethischen Gefühls zurückzukehren und uns zu fragen, ob nun etwa das eigentlich Inhaltliche dieses Gefühls trotz seines subjektiven Charakters zur näheren Bestimmung der Art einer suprapersonalen Ganzheit etwas beitragen könne.

Es ist von einer gar nicht hoch genug anzuschlagenden Bedeutung für die einheitliche Verknüpfung der Weltanschauung in sich, für die Einheit der Systematisierung der Weltanschauung, daß sich auf dem engeren Felde der Biologie des Individuums eine vitalistische Lehre als die richtige herausgestellt hat. Damit ist wenigstens auf einem Felde der Natur das Dasein von Ganzheit, die Aktualität von raumfreien Ganzheitsfaktoren nachgewiesen; Natur ist nicht nur Mechanik, nicht nur Raumgeschehen[1]. Nur auf dieser Basis ist es überhaupt möglich, die Lehre vom Illusionscharakter des ethischen Fühlens mit einiger Aussicht auf Erfolg, nämlich mit Gründen[2] zu bekämpfen; nur auf dieser Basis ist wenigstens die Möglichkeit gewährleistet, wirklich eine „Ethik" und nicht nur eine soziale Utilitaritätspraxis zu begründen.

Es gibt Naturganzheiten und Naturganzheitsfaktoren im biologischen Individuum. Wo noch gibt es sie sonst? Diese Frage ist jetzt legitim, namentlich dann, wenn Individualität als „Kategorie" erkannt ist.

Freilich leicht ist eine Beantwortung der Frage nicht und zwar deshalb, weil eine suprapersonale Ganzheit ja nicht, wie das biologische Individuum, das Experimentieren mit sich gestatten würde. Ja: solche Ganzheit dürfte unserer Erfahrung wohl gar nur stückweise, bruchstückweise, zugänglich sein, und, was noch schlimmer ist: sie muß bei unserer an die Zeit gebundenen Erfahrung im gegenwärtigen Moment als unvollendet erscheinen. Eben an ihrem Unvollendetsein hängt das Ethische.

Wenn wir jede auf geordnete Ganzheit hinzielende, noch unvollendete Geschehensreihe als Evolution bezeichnen und damit von der „Kumulation" als einem bloß aggregativen Mannigfaltigkeitsgeschehen sondern wollen, wenn wir also etwa die Embryologie eines Tieres Evolution, die sogenannte „Entwickelung" eines Gebirges aber Kumulation sein

---

[1] Wer da nun sagt, nur Mechanismus sei „Natur", der muß also unsere Natur un- oder übernatürlich nennen. Das ist schließlich eine Wortfrage; Wahrung der systematischen Einheit ist das, worauf allein es ankommt. Ich erinnere hier an ein treffendes Wort A. LASSONS: „Die Natur ist gar nicht bloße Natur; die Natur ist von Wesen übernatürlich."

[2] Wenn gewisse Parallelisten sich eine parallelenfreie, „intelligible", prinzipiell-unerfahrbare Welt zur Bekämpfung des Subjektivismus der Ethik konstruieren, so ist das nicht eine Bekämpfung mit Gründen.

lassen[1]; dann spitzt sich die Frage nach suprapersonaler Ganzheit in der Natur zu der Frage zu: Wo, abgesehen vom biologischen Individuum, finden wir evolutives und nicht nur kumulatives Mannigfaltigkeitsgeschehen? Dieses evolutive Geschehen möchten wir vielleicht auch entdecken können, wenn suprapersonale Ganzheit unvollendet ist.

Es ist nun nicht schwer, Gebiete des Wirklichen anzugeben, auf denen es jedenfalls Sinn hat nach evolutivem Geschehen zu suchen:[2]

Wenn wir uns an dieser Stelle auf dasjenige Gebiet beschränken, an das uns die Worte „Staat" und „Geschichte" erinnern, so ist natürlich an erster Stelle davor zu warnen, in jedem Bestandteil des Staatlichen, in jedem „geschichtlichen" Ereignis ein Evolutionszeichen, d. h. die Beziehung auf ein geordnetes Ganzes sehen zu wollen. Staat und Geschichte, so wie sie wirklich da sind, enthalten ganz sicherlich sehr viel Psychologisch-Kumulatives, sehr viel Zufälliges.[3] Insofern ist die Frage der Staatsphilosophie, ob „der Staat" im Sinne des wirklichen Einzelstaatswesens ein „Organismus", also, in unserer Sprachweise, eine suprapersonale Individualität sei, unscharf gestellt. Aber ob irgendetwas am „Staat" überhaupt, d. h. an der menschlichen Gemeinschaft überhaupt, diese Gemeinschaft irgendwie den Ausdruck einer suprapersonalen Totalität sein lasse, das ist eine scharfe und berechtigte Frage.

Die immer größer werdende Annäherung an logische und ethische Ideale, also einen „Fortschritt" in wenigstens gefühlmäßig klarer Bedeutung des Wortes, mag man vielleicht — mehr wage ich nicht zu sagen — als mehr denn als nur kumulativ-psychologisches Geschehen auffassen. Das Wissen vertieft sich; Folter und Sklaverei sind beseitigt, gegen den Krieg erhebt sich immer mächtiger das Empfinden der Völker, die Achtung vor der Würde des Menschen steigt. Daß das alles nur Anzeichen für die Möglichkeit einer Evolution im Geschichtlichen

---

[1] Vgl. meine Phil. d. Org. I, S. 302 ff.

[2] Hierzu meine Phil. d. Org. Band II, S. 353 ff.

[3] Das Problem des „Zufalls" als des prinzipiell Nicht-Individualen (Nicht-Teleologischen) kann hier nicht aufgerollt werden. Daher können wir hier auch nicht über das schwierige Problem des „Mittels" und seines „zufälligen" Fehlens — wodurch dann die Verwirklichung des Ganzen „gestört" wird — handeln. Auch diese Fragen haben natürlich Beziehung zur Ethik und müßten in einem vollständigen System naturmetaphysischer Ethik abgehandelt werden. — Für das biologische Individuum sind die hierher gehörigen Fragen behandelt in meiner „Philosophie des Organischen", 1909, Band II, S. 184 f. — Man vergleiche auch das über den Begriff einer „begrenzten Teleologie" Ausgeführte (II, S. 368 und 384).

sind und nicht mehr, wird zwar keiner bestreiten; auch wird man nicht sagen können, daß das Weitergehen derartigen Fortschritts für immer garantiert sei. Aber es sind immerhin Anzeichen, Indizien, und zwar Anzeichen eines Zueilens auf das Ganzheitsziel „Erkenntnis", in der weitesten Bedeutung dieses Wortes.[1]

Hier ist nun der Ort, auf einen Augenblick wieder zur ethischen Psychologie zurückzukehren und zu fragen, ob dessen Inhaltlichkeit nicht auf so etwas wie ein Ganzes, dem der einzelne Mensch sich angliedert, hinweise.

Ein aus Teilen bestehendes geordnetes Ganze kann eine aus gleichen Gliedern bestehende Reihe und kann eine besondere, spezifische Art der Ordnung verschiedener Glieder sein. Ich will ersteres als Koordinations-, letzteres als Subordinationstotalität bezeichnen.

Da ist es nun wohl nicht von der Hand zu weisen, daß das Gefühl des Mitleids auf ein Koordinationsganzes, das die Menschen als Menschen, als „Nächste", umfaßt, hinweist, während das höchstpersönliche Pflichtgefühl des einzelnen in Hinsicht der gerade von ihm, seinen Anlagen nach, „geforderten" Leistungen die Zugehörigkeit des Menschen in ein Subordinationsganzes als möglich erscheinen läßt. Jedenfalls würde die Inhaltlichkeit des ethischen Fühlens sinnvoll sein, wenn sie einer Ganzheitszugehörigkeit Ausdruck wäre.

Was nun aber könnte jenes „Ganze" in seinen beiden möglichen Formen sein?

Wie schon der Vitalismus uns lehrte, daß Natur nicht nur das im Raum unmittelbar Erfahrbare ist, so darf natürlich hier, wo wir vom suprapersonalen Ganzen reden, erst recht nicht an körperliche Zuständlichkeiten als erreichte oder erwünschte, also unvollendete, letzte Ganzheits-Ziele gedacht werden, überhaupt an nichts, das „von dieser Welt" ist, also nicht etwa an nationales Glück, nationale „Größe", überhaupt an „Kultur"; das sind bestenfalls auf dem richtigen Wege liegende Durchgangsstadien. Auch die zunehmende Mißbilligung des Krieges ist nicht etwa deshalb „ethisch", weil durch sie körperlichem Leben Erhaltung oder wenigstens Schutz vor frühzeitigem Tode garantiert wird, sondern weil der den Krieg Mißbilligende glaubt, daß durch Schädigung oder frühzeitige Vernichtung körperlichen Lebens intelligible Ganzheitsziele in ihrer Verwirklichung aufgehalten werden. Deshalb „sollte" der Krieg nicht sein.

[1] KANTS „Reich der Zwecke" gibt ein Bild dieses Zieles.

Ein bloß gedachter, nicht ein „anschaulicher" künftiger Zustand der Menschheits-Ganzheit ist es, dessen Aufhellung eine legitime Aufgabe der Philosophie, oder im besonderen der Metaphysik der Natur — im weitesten Sinne des Wortes „Natur" — ist. Aber dieser Zustand kann, wenigstens in seinen wesentlichen Zügen, besser gesagt vielleicht: seiner evolutiven Realisationsgesetzlichkeit nach, als durchaus erfahrbar gelten.

Nun haben wir unser wichtigstes Resultat erreicht, ein Resultat, das eben die Weltanschauungsbedeutung der Naturmetaphysik ausmacht: nur durch Aufklärung über die, sagen wir „intelligible", aber prinzipiell erfahrbare zu vollendende Ganzheit, welcher der Mensch als Glied angehört, kann seine ethische Rolle wirklich klar denkmäßig erfaßt, kann sein gefühlsmäßiges „Sollen" in ein klar erkanntes Zweck-dienen umgewandelt werden;[1] jene Aufklärung aber kann nur Naturmetaphysik leisten.

Nicht als ob diese Einsicht den Menschen „besser" machte; er ist nun einmal, wie er in jedem Falle ist. Aber sein in diesem Falle dieser-, sein in jenem Falle jener-Sein, das eben würde verständlich bei Kenntnis des Ganzen, mit Rücksicht auf dessen künftige Vollendung er dieser oder jener ist. Jenes künftig vollendete Ganze wäre das, was sein Gewissen bestimmen würde zu einem solchen, wie es ist.[2]

Hier ist alle Utilitaritäts-„Ethik" abgeschnitten, sie ist keine Ethik. Aber auch jegliches Moralisieren und Moralpredigen ist unterbunden.[3] Man müßte denn sagen, daß auch der Moralprediger, so wie er nun einmal ist, nicht anders sein kann, als er ist — weil es so eben dem Plan der Totalität entspricht; er sowohl wie seine Hörer sind des Planes Glieder.

Warum die künftige Totalität sich überhaupt vollenden soll? Warum sie — etwa weil ihr „Mittel" fehlen — noch nicht vollendet ist?[4]

[1] Will man, was man wohl mit einigem Rechte darf, die ethischen Gefühle „Instinkte" oder „Triebe" nennen, so wären sie doch auf keinen Fall auf räumliche Erhaltung gerichtete Triebe, wie etwa der Hunger es ist.

[2] Natürlich tritt hier wieder die Frage der „Mittel" auf (s. S. 207 Anm. 3); insbesondere als Problem der Triebkonkurrenz. Hier ist es, wo solche, die den Begriff „Natur" willkürlich eng fassen, „Natur" und „Vernunft" sich befehden lassen. Hier liegen die Wurzeln des mit dem Problem des „Zufalls" eng verknüpften Problem des „Bösen".

[3] Ebenfalls der Begriff „Vergeltung", wenigstens mit Rücksicht auf von Menschen ausgeführte „Strafe".

[4] Das schwierigste Problem der Philosophie, das Problem der Zeit, tritt hier auf.

Warum sich ein Teil von ihrer Evolution räumlich abspielt, ein anderer Teil nicht? — Wer diese Fragen beantworten könnte, der müßte nicht nur an der höchsten suprapersonalen Vernunft Anteil haben, der müßte diese Vernunft sein. Die Frage aber, welcher Art denn das Grundgesetz der Evolution der Menschheitsgemeinschaft sei, die muß als auf naturmetaphysischem Boden prinzipiell lösbar gelten; vielleicht kann einst das Wissen und das Gesetz der heutzutage noch als völlig verschlossenes Buch vor uns liegenden sogenannten „Phylogenie" hier Hilfe bringen.

Uns mag es hier genügen, von der Naturmetaphysik, insonderheit vom Begriff der Individualität, der „Ganzheit", aus, der Ethik die Möglichkeit einer klaren Inhaltsbestimmung vor Augen geführt zu haben. Daß der Mensch überhaupt über die Form des ethischen Grundurteils: „das sollte sein, das sollte nicht sein" verfügt, spricht allein schon für den Nichtillusionscharakter des Ethischen, ganz abgesehen vom besonderen ethischen Fühlen und von unserem Ahnen objektiver suprapersonaler Ganzheiten in der, im weitesten Sinne gedachten, Natur. —

Man wird sagen, daß meine Inhaltsbestimmung des Ethischen, als der intelligiblen Evolution der suprapersonalen Menschheitsganzheit, den Unsterblichkeitsgedanken in irgendeiner Form einschließe; daß nach ihr die Räumlichkeit gleichsam nur eine Art Schaubühne bedeute, welcher — weshalb, weiß kein menschlicher Verstand — der Mensch für eine Zeitlang angehöre. Ich leugne das nicht, obschon ich mich gegen jede rohe Auffassung dieses Gedankens streng verwahre. Aber bei Leugnung jeder Form des Gedankens einer Unvernichtbarkeit, besser einer Zeitlosigkeit des individuellen Bewußtseins wird in der Tat jede Ethik illusorisch: denn sie verliert ohne jenen Gedanken jeden vernünftigen Sinn. Warum „soll" nicht jeder tun, was ihm paßt, wenn nach einer endlichen Zahl von Jahren alle vernünftigen Wesen durchaus und in jeder Form aufgehört haben zu sein? Die Lehre von der zeitlichen Endlichkeit des Bewußten vertreten bekanntlich auch der Materialismus und die meisten Formen des psycho-physischen oder besser psycho-mechanischen Parallelismus. Deshalb ist auch von ihrem Standpunkt aus jede wahre Ethik — sinnlos; nur Utilitarität kann es da geben und Hedonik.

Man vergleiche in erster Linie die Werke HENRI BERGSONS. Kurze Bemerkungen in meiner Philos. d. Org., 1909, Band II, S. 341—347.

Es mag einer sagen, daß Ethik, welche sich an verstandesmäßig erkennbare suprapersonale Individualität knüpft, Fatalismus sei und das Streben untergrabe — ich befürchte es nicht; höchstens vernichtet sie eine übertriebene Reue, und die ist unfruchtbar; sie vernichtet auch das, was man Tugendstolz nennt: den „guten Willen", etwa an mir selbst zu arbeiten, habe ich mir eben nicht selbst gegeben. Überhaupt setzt unsere Ethik an Stelle alles dessen, was mit dem eigentlichen Moralpredigen zusammenhängt, ein anderes: Die Hoffnung und das Vertrauen auf die Weisheit der überpersönlichen Vernunft.

So ist denn also, ganz am Ende, auch unsere verstandesmäßige Ethik „erbaulich" geworden.

Wenn wirklich Ethik sich an den Begriff des individuellen Ganzen knüpft und über die Erfüllung oder Nichterfüllung der Beziehung eines Teiles zu einem Ganzen urteilt, dann muß sich in jeder echten, das heißt nicht praktisch utilitaristischen Ethik jene Beziehung des ethisch Geforderten auf ein Ganzes auffinden lassen, mag auch der Autor der echt ethischen Lehre selbst sich solchen Verhältnisses nicht bewußt geworden sein.

Es ist also jedenfalls sehr lehrreich, vorhandene ethische Systeme auf die in ihnen enthaltenen Züge von „Individualität" hin zu prüfen. Wir wählen als Typen die Systeme zweier Männer, die es in ethischen Dingen sehr ernst nahmen: FICHTE und SCHOPENHAUER, und zwar beginnen wir mit der Mitleids-Ethik des letzteren; sie bietet die einfacheren Verhältnisse dar, denn sie ist eine reine Koordinationsethik.

Die belebten Wesen sind nach SCHOPENHAUER gleichwertige Glieder eines Ganzen, nämlich des in die Erscheinung getretenen Willens: „Das bist du selbst" — so soll sich der Mensch, als das allein vernünftige Wesen, angesichts jedes anderen Wesens — nicht nur des anderen Menschen — sagen. Er soll Mitleid haben; besser gesagt: wenn er Mitleid empfindet, ist er moralisch; heilig ist er, wenn er sich selbst aufhebt, denn dann versöhnt er den mit sich entzweiten metaphysischen Willen. Von individueller Pflicht ist hier keine Rede und kann keine Rede sein; die Lehre hat ein durchaus jenseitig-negatives Ideal: das Nichtsein überhaupt; dieses ist das unerfüllte, aber erhoffte Ganze; durch die absolute Heiligkeit aller Menschen würde es — in mystischer Weise auch für die Tiere — erfüllt werden.

FICHTEs Ethik ist erheblich komplizierter, sie ist in hohem Grade von denjenigen Teilen des Kantischen Systems abhängig, in denen dieser Denker seiner eignen ethischen Formel gewissermaßen untreu wird. Wir könnten hier auch die Kantische Ethik betrachten, aber die Fichtesche ist schärfer zugespitzt. Die klare Darstellung, welche das Werk „Die Bestimmung des Menschen" uns bietet, legen wir im folgenden zugrunde.

In dem seltsamen ersten Buche, überschrieben „Zweifel", entwickelt FICHTE eine der unsrigen sehr ähnliche Lehre, welche, unbewußt, fortwährend den Begriff eines überpersonalen Ganzen verwendet, dem der handelnde Mensch sich einordne; dieses Ganze wird folgerichtig als Bestimmer des menschlichen Wollens betrachtet.

„Es gibt eine ursprüngliche Denkkraft in der Natur, wie es eine ursprüngliche Bildungskraft gibt." „Ich bin, der ich bin, weil in diesem Zusammenhange des Naturganzen nur ein solcher und schlechthin kein anderer möglich war." „Der Tugendhafte ist eine edle, der Lasterhafte eine unedle und verwerfliche, jedoch aus dem Zusammenhange des Universums notwendig erfolgende Natur." Die Reue ist „ein beunruhigendes, aber doch köstliches Unterpfand unserer edleren Natur". „Ich handle nicht, sondern in mir handelt die Natur" usw.

Aber diese Intellektual-Ethik lehnt nun FICHTE mit den schärfsten Worten ab — freilich lediglich aus dem Gefühl heraus:

„Kalt und tot dastehen und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberfliehenden Gestalten — dieses Dasein ist mir unerträglich, ich verschmähe und verwünsche es."

Es folgt das dialoghaft gestaltete Buch „Wissen", in welchem Erkenntnistheorie durch Skepsis bis zum theoretischen Egoismus, bis zum „Solipsismus" getrieben wird. Alles Wissen ist unsicher. Flüchten wir uns also in den „Glauben".

Dieser Glaube bezieht sich vornehmlich auf die eigne echte Freiheit des Handelns, auf die Selbstverantwortlichkeit. Im dritten vom „Glauben" handelnden Buche entwickelte FICHTE so recht seine eigne, auf seine Wünsche basierte Ansicht.

Es ist nun des höchsten interessant zu sehen, daß sich gerade in dieser Darlegung FICHTEs fortwährend Rückfälle in jene „verschmähte und verwünschte" Intellektual-Ethik, welche unbewußt zu dem Begriffe des überpersonalen Ganzen in Beziehung steht, finden.

In ehrlicher Weise gibt er gleich am Anfang der Erörterung zu, daß er „schlechthin nichts darüber weiß", ob nun wirklich das Freiheitsgefühl mehr als nur der Ausdruck des Treibens „einer mir unsichtbaren fremden Kraft" sei.

Und dann an späterer Stelle: „Es scheint, daß das Weltbeste, ganz unabhängig von allen menschlichen Tugenden und Lastern, nach seinem eignen Gesetze, durch eine unsichtbare und unbekannte Kraft, wachse und gedeihe . . ., und daß diese Kraft alle menschlichen Absichten, gute und böse, in ihren eignen höheren Plan mit fortreiße, und, was für andere Zwecke unternommen wurde, übermächtig für ihren eignen Zweck gebrauche."

Freilich wissen wir nichts von diesem Zweck; daher sollen wir fortfahren, der Stimme des Sittengesetzes in uns nicht den Gehorsam zu versagen.

Das alles ist denn doch wohl nichts anderes als die Lehre vom Vertrauen auf das Überpersonale, als dessen Glied wir uns wegen unseres Pflichtbewußtseins fühlen.[1]

Aber es kommt noch viel deutlicher:

„Durch die Stimme meines Gewissens neigt die geistige Welt sich zu mir herab, und umfaßt mich, als eins ihrer Glieder. Jener unendliche Wille ist der Vermittler zwischen ihr und mir. Dieser Wille verbindet mich mit allen endlichen Wesen meinesgleichen. Das ist das große Geheimnis der unsichtbaren Welt, und ihr Grundgesetz, inwiefern sie Welt oder System von mehreren einzelnen Willen ist. Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen."

„Sogar das in der Welt, was wir Böse nennen, die Folge des Mißbrauchs der Freiheit, ist nur durch ihn" (d. h. den unendlichen Willen): „und sie ist für alle, fur die sie ist, nur, indem sie ihnen dadurch Pflichten auferlegt. Wäre es nicht in dem ewigen Plane unserer sittlichen Bildung und der Bildung unseres ganzen Geschlechts, daß gerade diese Pflichten uns aufgelegt werden sollten, so würden sie uns nicht aufgelegt, und dasjenige, wodurch sie uns aufgelegt werden, und was wir Böse nennen, wäre gar nicht erfolgt. Insofern ist alles gut, was da geschieht, und absolut zweckmäßig."

[1] Daß FICHTE (z. B. Reclam, S. 128) der mechanistischen Lehre seiner Zeit Zugeständnisse macht und z. B. sagt „die Bewegung der Materie sogar in mir selbst" müsse als Naturphänomen „rein aus inneren Kräften der bloßen Materie erklärt werden", tut

„Kein Ereignis in der Welt kann durch Freude, keins durch Betrübnis mich in Bewegung setzen; kalt und ungerührt sehe ich auf alle herab." Ich kann keines deuten. Aber „alles, was geschieht, gehört in den Plan der ewigen Welt und ist gut in ihm, soviel ich weiß".

„Ich weiß, daß sie", (sc. die anderen) „nachdem sie nun einmal sind, was sie sind, nicht um das mindeste anderes handeln können, als sie handeln; und ich bin weit entfernt, gegen die Notwendigkeit mich zu entrüsten, oder mit der blinden und willenlosen Natur zu zürnen. Allerdings liegt darin eben ihre Schuld und ihre Unwürde, daß sie sind, was sie sind" ... „Ich kann ihnen ihren Mangel an Freiheit nicht zurechnen, ohne sie schon vorauszusetzen, als frei, um sich frei zu machen. Ich will mich über sie erzürnen und finde keinen Gegenstand für meinen Zorn." „Zwar muß ich sie stets behandeln, und mit ihnen reden, als ob sie wären, wovon ich sehr wohl weiß, daß sie es nicht sind." „Und so kann es allerdings geschehen, daß ich mit einer edlen Entrüstung, als ob sie frei wären, gegen sie mich kehre, um sie selbst mit dieser Entrüstung gegen sich selbst zu entzünden."

Ich weiß nicht, was eigentlich in solchen und ähnlichen Sätzen ausgedrückt sein soll, wenn nicht die Beziehung des Ethischen auf ein unräumliches, unerfülltes, aber zu erfüllendes Ganzheitsziel. Eigentlich lehrt FICHTE in seinem dritten Buche dasselbe, was er im ersten verworfen hat. Seine „Freiheit" ist eben doch nicht die gleichzeitige Möglichkeit des A oder B unter gleichen bestimmenden Umständen. „Frei" sein kann ihm seinen ganzen Darlegungen nach nur heißen: So sein, daß die Ganzheitsaufgabe der Erfüllung nahegebracht wird; frei ist gleich „gut"; unfrei ist gleich böse, d. h. gleich „die Erfüllung des Zieles hemmend"; Unfreiheit endlich wird auf Rechnung des Fehlens passender Mittel oder auf gewissermaßen zufällige Störungen geschoben. Die „Verantwortlichkeit" wird in dieser Lehre durchaus zum Schein; eine Lehre vom Vertrauen tritt in Wahrheit auch bei FICHTE an Stelle alles Moralisierens.

Ich wüßte nicht, wie man der Beziehung des Ethischen zu dem Begriff unerfüllter Ganzheit besser Ausdruck verleihen könnte.

Unsere Aufgabe ist beendet. Sie bestand ganz vornehmlich darin, die Notwendigkeit naturmetaphysischer, das heißt metaphysisch ausge-

hier nicht viel zur Sache; widerspricht übrigens anderen gelegentlichen Äußerungen (z. B. S. 161).

deuteter naturphilosophischer Betrachtung für die Zwecke einer inhaltlich begründeten Ethik darzutun.

Denn der Rekurs auf das Gefühlsmäßige, Psychologische allein kann der Ethik eine mehr als bloß subjektive Bedeutung nicht sichern; das ethische Gefühl bedeutet mit Rücksicht auf unmittelbar erreichbare Allgemeingültigkeit an und für sich noch weit weniger als das Evidenzgefühl.

Naturwissen aber kann und muß über den Rahmen eines starren Subjektivismus oder Solipsismus hinausgehen und damit, also mittelbar allgemeingültig werden. Naturwissen andererseits ist Wissen von der Natur im weitesten Verstande; es ist Wissen von allem, das dem Subjekt als „das Andere" erfahrbar gegenübersteht. Schon im Gebiet der eigentlichen Biologie werden hier die Bande des Wissens um bloß Räumliches gesprengt: der Begriff des intensiv-mannigfaltigen Ganzheits-Naturfaktors tritt auf; er erweckt die Kategorie der Individualität zum Bewußtsein, und sobald diese erweckt ist, stellt sie neue Aufgaben:

Es gilt suprapersonale individuale Ganzheiten, z. B. mit Rücksicht auf die menschliche Gemeinschaft, zu suchen oder wenigstens Kriterien für solche Ganzheiten. Innerhalb ihrer würde der einzelne Mensch ein Glied sein; sie selbst wären nur bruchstückweise unmittelbar erkennbar, ja sie wären unvollendet, in Evolution begriffen. Das Teilhaben des einzelnen an dieser Evolution, die aber nicht etwa ein räumlich vorstellbares Ziel hat, ist es, das „ethisch" gewertet wird. Es wird — und hier tritt das Psychologische in seine hypothetische Bedeutung — unmittelbar ethisch gefühlt und alsdann in Form des ethischen Grundurteils „dies sollte sein, jenes sollte nicht sein" gefaßt. Wahrhaft sinnvoll werden beide Urteile erst, wenn, was denn sein „sollte", gewußt wird in nicht nur subjektiv-gefühlter, sondern in allgemeingültig natur-erkannter Form, sei es auch zunächst nur im hypothetischen Gewande.

Das psychische Ethischfühlen wird erst auf Grund solcher, vielleicht nur hypothetisch möglichen Erkenntnis inhaltlich bedeutsam. Jetzt erst kann es wenigstens mehr als Schein sein, nämlich ein Ausdruck der Rolle des einzelnen in einem in Evolution begriffenen Ganzen.

Moralisieren im strengen Wortsinne als ein „Bessernwollen" durch Wirken von und auf „Freiheit" verliert seinen Sinn; es sei denn, daß eben auch der Sittenprediger und sein Jünger „seine" Rolle erfüllt.

Ethik ist im Grunde ein Teil der Logik im allgemeinsten Sinne des Wortes, oder besser, der Naturmetaphysik geworden.

Daß die naturmetaphysisch ahnungsweise erkennbare Evolution der Menschheit auf ein intelligibles Ziel hin mit der Stimme des ethischen Inneren übereinstimmt — das können wir freilich nur glauben; ja wir bewegen uns insofern im Zirkel, als wir heutzutage intellektuellen und ethischen „Fortschritt" im Sinne unserer hypothetischen Evolution nach Maßgabe unseres Fühlens beurteilen. Es muß genügen, wenn sich ein so beurteilbarer Fortschritt wenigstens als naturmetaphysisch im Prinzip erfahrbar nachweisen läßt.

Eine Evolution schließt ein Ziel ein und so auch die hypothetische Ganzheitsevolution der menschlichen Gemeinschaft. Mit der Vollendung dieses Ziels fällt die Ethik — sie wird gegenstandslos. Der ethische Zustand der Glieder des Ganzen im Zustand seiner Vollendung ist Heiligkeit.

Der irdische Mensch kann jenes nicht irdische Ziel des Ganzen und die mit seiner Vollendung verbundene Heiligkeit seiner Glieder nur ahnen — es fehlt ihm aber die Möglichkeit, sie in ihrer Bestimmtheit auch nur andeutungsweise mit anderen als negativen Worten auszudrücken. Denn jenes Ziel — aber erst dieses — ist nicht mehr „Natur".[1]

Aber er kann die Überzeugung gewinnen, daß jenes Ganzheitsziel sein wird, daß also sein ethisches Fuhlen sinnvolle Bedeutung hat.

---

[1] Naturphilosophie, als Naturausdeutung oder Naturmetaphysik, endet also darin, daß sie Natur aufhebt.

DIE ZUKUNFT DER METAPHYSIK

EIN VERSUCH, AUS DEM WESEN DER METAPHYSIK UND IHRER GEGENWÄRTIGEN LAGE DIE RICHTLINIEN KÜNFTIGER ENTWICKLUNG ZU ERSCHLIESSEN

VON ERICH ADICKES

UNWILLKÜRLICH richten sich die Augen des Historikers, der die heutige Lage der Metaphysik überdenkt, rückwärts zu dem dritten Viertel des 19. Jahrhunderts, als die Philosophie die allerverachtetste und unwerteste unter den Wissenschaften war.

Daß sie so wenig galt, war gewiß zu einem guten Teil ihre eigne Schuld. Mit dem Erbe der Väter, dem gewaltigen Aufschwung philosophischer Interessen seit den Tagen Kants und Schillers, hatte man verschwenderisch und sorglos, um nicht zu sagen: gewissenlos, geschaltet. Der Sinn für Kritik, für vorsichtige Selbstbesinnung und maßvolle Selbstbeschränkung war den Philosophen verloren gegangen, und damit zugleich auch die unentbehrliche Vorbedingung für echt wissenschaftliche Auffassung und Forschung. Die Grenzpfähle, mit denen Kant, der große Architektoniker, in weiser Umsicht sorgsam die einzelnen Wissensgebiete umsteckt hatte, um sie so für immer deutlich gegeneinander abzusondern, wurden niedergerissen, und die Philosophie nahm von den Territorien der Einzelwissenschaften Besitz als von einem alten, ihr widerrechtlich genommenen Eigentum. Von einer höheren Warte aus, als die der Einzelwissenschaften sei, auf Grund einer eigenartigen Methode, die sie von der Mühsal der Kleinarbeit entbinde, behauptete sie ihre Machtsprüche zu fällen, von denen es keine Appellation geben sollte, auch nicht an die Tatsachen der Erfahrung. Und in ihrem eigensten Gebiet: der Erkenntnistheorie und Metaphysik, ging sie nicht methodisch forschend vor, sondern sprunghaft, planlos, ungeduldig: man errichtete Gebäude, ohne vorher Baugrund und Materialien auf ihre Tragfähigkeit zu untersuchen, Früchte wollte man pflücken, noch bevor die Blütenknospen sich geöffnet hatten.

Eine eigentümliche Gabe innerer Schau charakterisierte angeblich den Philosophen, leitete ihn in alle Wahrheit und befähigte ihn, Gott und Welt und Seele des Menschen, Ziel und Zweck der Geschichte, sowie nicht minder Wesen und Werden menschlichen Erkennens zu ergründen. Und was er in apriorischer Konstruktion erfand, erträumte, erdachte, ohne durch das Schwergewicht der Tatsachen in dem kühnen Flug seiner Phantasie irgendwie behindert zu sein, das gab er dann in seltsamer Selbstverkennung für strengste Wissenschaft aus, unbekümmert darum, daß dicht neben ihm andre auf Grund ihrer inneren Schau weit abweichende, ja! entgegengesetzte Ansichten mit demselben

dogmatischen Trotz für mathematisch beweisbar erklärten. Selten hat ausgesprochenste Subjektivität, in den Tiefen der Einzelpersönlichkeit allein gegründet, in solchem Grad, mit so wenig Grund, und doch mit solcher jeden Widerspruch a limine abschneidenden Selbstherrlichkeit sich den Charakter allgemeinverbindlicher Objektivität angemaßt.

Kein Wunder, wenn wahre Wissenschaft und wahre Objektivität sich darüber empörte und die Philosophen ihr zu einem Gegenstand, je nachdem: des Gelächters oder der Verachtung wurden, als erfahrungsfremde Träumer und Phantasten, wissenschaftlichen Sinnes bar und doch von unglaublich gesteigerten wissenschaftlichen Prätensionen, als lästige Eindringlinge in fremde Herrschaftsbereiche, die mit ihrem unberufenen, auf keiner Sachkenntnis basierten Dreinreden nichts nützten, sondern im Gegenteil durch Auflösung der wissenschaftlichen Disziplin, durch Verzicht auf Exaktheit, durch Mangel an Methode und Kritik nur geeignet seien, die bisherigen guten Sitten zu verderben. Der Philosophie wurde die Daseinsberechtigung abgesprochen: sie habe höchstens noch Kuriositätswert, als seltsames Schaustück aus vergangenen Zeiten; ihr fehle das selbständige Arbeitsgebiet; was sie früher geleistet, sei jetzt die Aufgabe der Einzelwissenschaften; deren Aufgabe, speziell die der Naturwissenschaften, sei es auch, eine Weltanschauung zu entwerfen, wenn denn eine solche überhaupt notwendig sei; und an ihrer Notwendigkeit wurden unter dem Eindruck des gewaltigen Aufschwungs der Technik, bei der Steigerung des Reichtums und der Veräußerlichung des Lebens, in dem ungestümen Drang nach materiellem Wohlsein und Sinnengenuß, in dem harten, jeden Nerv spannenden und auf alle idealen Regungen Beschlag legenden Kampf des vierten Standes um politische Freiheit und Macht je länger desto schärfere Zweifel laut.

So schien das Schicksal der Philosophie und mit ihr der Metaphysik besiegelt zu sein. Doch die Reaktion blieb nicht aus: es zeigte sich, daß Abkehr von der Philosophie eine Verarmung des Lebens wie der Wissenschaft bedeutet. Wie ein Phönix erstand die vielgeschmähte aus der Asche der Erniedrigung wieder zu kräftig pulsierendem Leben. Die Pfadfinder der neuen Zeit erkannten klar, wo der Sitz des Übels war. Darum knüpften sie an Kant, den Meister der Kritik, an, grenzten der Philosophie ein eignes Arbeitsgebiet ab, das nur sie fähig ist zu bebauen, enthielten sich unberechtigter Eingriffe in die Einzelwissenschaften, gaben ihr Sprüchlein nur da ab, wo sie

auf Grund von Fachkenntnissen ein Recht hatten, mitzureden, verzichteten in stolzer Selbstbescheidung darauf, subjektiven Überzeugungen ein wissenschaftliches Mantelchen umzuhängen, und sahen deshalb ihre Aufgabe nicht zum wenigsten darin, den Grad erreichbarer Gewißheit auf den verschiedenen Gebieten menschlichen Erkennens zu bestimmen.

Unter dem Siegeszeichen der Kritik hat die Philosophie dann in den letzten drei Jahrzehnten in emsiger Arbeit ein gut Teil des verlorenen Terrains zurückerobert. Von den Einzelwissenschaften wird sie als willkommene und unentbehrliche Arbeitsgenossin begrüßt. Den erhöhten Wohlstand beginnt man mit mehr Geschmack und weiserer Abwägung der vorhandenen Möglichkeiten zu nutzen; tausend Kräfte macht er frei für höhere geistige Interessen. Wieder einmal hat man die alte Wahrheit einsehen gelernt, daß materielles Gelingen und sinnliche Freude das Menschenherz nicht auf die Dauer auszufüllen vermögen. Und so geht gerade in neuester Zeit ein wahrer Hunger nach Weltanschauung durch die Lande. Das Vereinzelte, die bloßen Detailkenntnisse ist man satt: man will etwas Zusammenfassendes, Einheitliches, Großes, Ganzes.

Zu Plato, Aristoteles und andern griechischen Denkern wird durch geschmackvolle Übersetzungen ein neuer Zugang eröffnet, die selige Gottesminne deutscher Mystik, ein Ausfluß einsamer Selbstvertiefung, kann sich in das laute Treiben des Tages wagen, in Sammlungen und Auswahlen sucht man weitere Kreise zu den philosophischen Klassikern zu führen. Man braucht nur einen Blick in die Bücherkataloge, in die Schaufenster der Buchhändlerläden zu werfen, um einen starken Eindruck davon zu bekommen, wie hoch die Weltanschauung heutzutage im Kurse steht.

Vergleicht man also das Jetzt mit dem Einst vor 60 Jahren, so ist Grund genug zu dankbarer Genugtuung. Wendet man jedoch den Blick um das Doppelte an Jahren zurück, zu der begeisterungsvollen Frische und Lebendigkeit des philosophischen Lebens in jenen Tagen höchster Wirksamkeit Kants, oder auch: läßt man alles Vergleichen sein, faßt dafür aber nicht nur die Gesamtlage ins Auge (wobei naturgemäß vor allem die unleugbare starke Aufwärtsbewegung in den philosophisch-metaphysischen Interessen die Aufmerksamkeit auf sich zieht), sondern auch die einzelnen Strömungen und Erscheinungen, so sieht man des Unerfreulichen noch mehr als genug.

Teilweise wird es von selbst verschwinden, wenn nur die augenblickliche Entwicklungsrichtung anhält. An andern Punkten aber gilt es, eben diese Entwicklung zu beeinflussen: da ist es also Sache der Philosophen, vorausschauend und planmäßig bessernd Hand anzulegen. Das Rollen der Wogen und Brausen des Sturms — ein letztes Nachzittern des gnädig vorübergegangenen Unwetters — wird sich mit der Zeit von selbst legen: wir sind ihm gegenüber ohnmächtig und können nur in Geduld abwarten. Was aber in unserer Macht steht, ist: das Schifflein der Metaphysik seetüchtig erhalten und es ungefährdet an Strudeln und Klippen vorbeisteuern.

Doch um Schäden heilen und Gefahren meiden zu können, muß man sie kennen.

I.

Die heutige Welt läßt sich, was ihre Stellung zur Metaphysik betrifft, in Nihilisten, Dogmatiker und Agnostiker einteilen. Die ersteren wollen Metaphysik und Weltanschauung, als jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrend, und mit ihnen den Glauben ganz aus der Welt streichen und sich auf die unmittelbare Tatsachenerkenntnis und die aus ihr zu ziehenden, allgemein anerkannten Schlüsse beschränken.

Die zweiten, unter sich wieder sehr verschieden, halten wissenschaftliche Metaphysik für möglich und auch auf dem Weltanschauungsgebiet Allgemeingültigkeit für ebenso unentbehrlich wie erreichbar.

In der Mitte zwischen beiden stehen die Agnostiker, zu denen ich mich rechne. Mit jenen sind sie darin einig, daß es eine wissenschaftliche Metaphysik, eine „Gnosis" in Weltanschauungsfragen nicht gibt und der Natur der Sache nach auch nie wird geben können, daß also auch Allgemeingültigkeit und Einstimmigkeit auf diesem Gebiet niemals zu erreichen sein wird. Aber daraus folgern sie nicht die Sinn- und Nutzlosigkeit aller derartiger Bemühungen. Sie erkennen im Menschenherzen die treibende Kraft, die jeden (selbst den Nihilisten, wenn auch, ohne daß er es weiß und eingestehen will) zwingt, jene alten Rätselfragen zu stellen. Und in demselben Herzen mit seinen verschiedenartigen Bedürfnissen und Tendenzen sehen sie auch die Antworten schon bereit liegen oder wenigstens die Richtungen prädestiniert, in denen die Antworten sich bewegen werden. Rein subjektive Faktoren sind also die ausschlaggebenden in der Weltanschauung, so-

wohl im großen und ganzen wie bei ihrer speziellen Ausgestaltung an den einzelnen Punkten. Und so weist jede Weltanschauung auf gewisse Charaktereigentümlichkeiten zurück, und umgekehrt: jeder Menschentypus tendiert von Natur zu einer bestimmten Weltanschauung, beides aber mit einer großen Mannigfaltigkeit in der Zusammensetzung und Verschränkung der einzelnen Faktoren, sowohl in den Weltanschauungen als in den Charakteren.

Erkenntnistheoretische Überlegungen machen es dem Agnostiker zur unumstößlichen Gewißheit, daß in der Metaphysik, weil sie mit dem Transzendenten, dem über alle mögliche Erfahrung Hinausliegenden zu tun hat, niemals Erfahrungstatsachen und andere objektive Gründe werden entscheiden können. Sie liegen eben nicht vor mit Bezug auf jene Fragen, um die es sich hier allein handelt, und werden auch durch noch so große Fortschritte in den Einzelwissenschaften nicht erzielt werden. Auch die hypothetischen Bestandteile der letzteren können nicht als Parallelen zur Metaphysik herangezogen werden. Denn ist auch bei ihnen keine völlige Gewißheit erreichbar, so werden doch die Möglichkeiten für und wider nach rein objektiven Gesichtspunkten abgewogen, und nach denselben Indizien wird der Wahrscheinlichkeitsgrad bestimmt, welcher der einen oder andern Annahme zukommt. Das persönliche Wünschen und Lieberwollen des einzelnen Forschers darf keinen Einfluß haben, ja! darf nicht einmal bei der Beratung mit zugelassen werden. In der Metaphysik dagegen ist es gar nicht auszuschließen, denn von ihm werden erst die angeblichen Beweisgründe gewertet, denen — rein objektiv betrachtet — ebenso starke Gegengründe seit langem entgegenstehen. Was der einen Seite das Übergewicht gibt, das ist — dem Metaphysiker selbst meistens unbewußt — nichts anderes als seine ursprüngliche Lebensrichtung und Willensstellung.

Nur bei dieser Betrachtung der Metaphysik als einer Summe rein subjektiver Glaubensüberzeugungen wird es dem Agnostiker verständlich, daß ihre Geschichte, im Gegensatz zu der Geschichte aller Wissenschaften, einen nennenswerten Fortschritt seit dem Ausgang des Altertums nicht aufzuweisen hat, daß alle großen Weltanschauungssysteme so viel Widersprüche und Unstimmigkeiten enthalten; wie könnte es anders sein, wenn sich in jedem von ihnen die Persönlichkeit des Denkers, die, je höher sie steht, desto mannigfaltigere Tendenzen und desto größere Gegensätze aufweisen wird, in das Weltbild projiziert!

Ist die Weltanschauung stets der gesetzmäßige Ausfluß der Individualität, so ist klar, daß auch der Agnostiker, trotz seines Agnostizismus, entschiedene metaphysische Ansichten haben kann, und sogar zolche, die mit einem Gefühl stärkster subjektiver Gewißheit in ihm auftreten. Es ist ja sein Glaube, aus seinen tiefsten Tiefen heraus mit innerer Notwendigkeit geboren — wie sollte er also nicht von ihm auf das innigste durchdrungen sein! Weit entfernt, der Kraft der Überzeugung Abbruch zu tun, ist ihr subjektiver Ursprung vielmehr geeignet, ihre Intensität zu erhöhen. Der Agnostiker weiß, daß die verschiedenen einander widerstreitenden metaphysischen Ansichten sich, objektiv betrachtet, völlig gleichstehen; er weiß auch, daß von ihnen allen bestenfalls nur eine der Wirklichkeit entsprechen kann. Aber nichts hindert ihn, vielmehr alles treibt ihn an, auf das festeste zu glauben und zu hoffen, daß gerade seine Weltanschauung sich als die wahre erweisen werde. Gibt sie doch ihm selbst ein so befriedigendes Weltbild! Mit dieser subjektiven Gewißheit, die an Festigkeit keinem religiösen Glauben und keinem metaphysischen oder naturwissenschaftlichen Dogmatismus nachzustehen braucht, verbindet sich aber das klare Bewußtsein, daß sie nur rein individuell begründet ist, daß jeder andere mit innerer Notwendigkeit für seine Weltanschauung dieselben Hoffnungen hegt, und daß deshalb ein unparteiisch urteilender Dritter die sämtlichen Ansprüche für ganz gleichberechtigt erklären müßte.

II.

Diese Stellungnahme erscheint sowohl den Dogmatikern als den metaphysischen Nihilisten unverständlich und unmöglich. Beide begreifen nicht, mit welchem Recht man da noch von Gewißheit reden könne, wo man auf objektive Maßstäbe und Sanktionierung durch wissenschaftliche Gründe eingestandenermaßen verzichte. In ihrem weiteren Verhalten gehen dann beide nach entgegengesetzten Richtungen auseinander.

Die Dogmatiker wollen den Agnostikern zum Trotz die Metaphysik zum Range einer Wissenschaft erheben.

Die Nihilisten dagegen erklären auf alles verzichten zu wollen, was über die unmittelbare Erkenntnis der Tatsachen und die von der strengen Wissenschaft aus ihr gezogenen, allgemein als gültig anerkannten Schlüsse hinausgeht. Sie leugnen also jedes Bedürfnis nach Metaphysik und Weltanschauung und möchten den beiden allein zu-

grunde liegenden Glauben am liebsten völlig aus der Welt verbannt sehen.

Derer, die so reden, sind nicht allzuviele; und den Verzicht wirklich durchführen, auch im praktischen Leben: das vermögen nur sehr wenige, wenn überhaupt einer.

Was zu solcher Stellung treibt, sind innere Gründe verschiedener Art. Einmal gehören manche ausgesprochene Männer der Tat hierher, die vom Schaffensdrang so ganz und gar erfüllt sind, daß sie zu müßigem Spekulieren, zu sinniger Vertiefung in die Rätsel des Daseins weder Lust noch Zeit haben. Treten ihnen Knoten entgegen, so werden sie zerhauen, nicht gelöst. Mit dem Faust des Alters sprechen sie:

„Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um!
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt, läßt sich ergreifen."

Bei andern ist es eine gewisse herbe Keuschheit, die sie auf das Tatsächliche beschränkt. Sie sehen, wie hoffnungslos, ohne irgendwelche Aussicht auf einstige Einigung, in Weltanschauungsfragen die Ansichten auseinandergehen, und schließen daraus, daß keine von ihnen allen in den Tatsachen begründet ist und durch sie gefordert wird. Was können also Metaphysik und Religion in ihren sämtlichen Formen anderes sein als entweder bewußte Selbsttäuschungen oder bestenfalls Illusionen, an die man sich mit Inbrunst klammert, ohne sie in ihrem wahren Wesen zu erkennen? Die aber zu dieser Erkenntnis sich durchzuringen vermögen, denen erwächst eben daraus (wie sie meinen) die Pflicht der Wahrhaftigkeit: nicht nur für ihre Person sich ganz auf die Tatsachen zu beschränken, sondern auch bei den Mitmenschen das Bedürfnis nach Weltanschauung, die Krankheit des Glaubens als einen Samen der Selbsttäuschung und Lüge zu bekämpfen.

Dazu tritt manchmal eine Art demütigen Stolzes, der sich in das Unabwendliche ergibt und in sich gefestet auch schwerstes Schicksal mannhaft zu tragen weiß, der es aber als würdelos empfindet, wenn man sich selbst und seine Gemütsbedürfnisse in die Dinge trägt, sie zu

verklären und zu verschönen, ihre Härten zu mildern, um dann dieser Phantasie- und Idealwelt einen Balsam zu entnehmen, wie ihn die rauhe Wirklichkeit nie zu bieten vermag. Dieser Stolz betrachtet es also als eine Forderung höherer Sittlichkeit, sich von allem Glauben und metaphysischen Wähnen fernzuhalten: dem Edlen, Tapfern soll es selbstverständliche Pflicht sein, auch unbarmherzige Tatsachen unentstellt auf sich wirken zu lassen und vor keiner noch so unbequemen Erkenntnis ängstlich die Augen zu schließen.

Auch der Wunsch, den Starkgeist zu spielen — was ja vielerorten für modern gilt und noch mehr: galt — mag hier und da mitsprechen. Und wie könnte man dies Ziel einfacher erreichen als dadurch, daß man den Folgerungen des Verstandes einseitig auf Kosten des Herzens Geltung verschafft? daß man mit den Traditionen früherer Geschlechter, mit den Erinnerungen der Kindheit möglichst bricht?

Anderswo ist es banausische Teilnahmlosigkeit, die ähnliche Wege führt. Oder auch verschmähte Liebe: bei solchen nämlich, die in heißem Jugenddrang ihr Bestes daran setzten, „die" Wahrheit zu erringen, aber nur, um immer wieder von neuem ihre Erwartungen getäuscht zu sehen, die hoffend und sehnend von Meister zu Meister zogen, mit ihnen zugleich aber auch ihre alles zersetzende Kritik, bis sie als reife Männer und Greise schließlich mit dem Prediger bekennen: „Es ist alles ganz eitel".

Und schließlich kommen Menschen in Betracht, die von Natur nüchtern, kalt, einseitig intellektuell veranlagt sind. Vor allem einzelne Naturwissenschaftler, die vom Teufel der Exaktheit so in den Bann geschlagen wurden, daß sie von nichts mehr wissen wollen, was nicht in der Lage ist, ihm den Zoll zu entrichten, den er fordert. Was sie an Gefühl und Begeisterung besitzen, verwenden sie auf den Gedanken des unabsehbaren Fortschrittes der exakten Wissenschaften. Oder, haben sie ein regeres, höher gespanntes emotionales Leben, so erschöpft es sich ganz in ihren Beziehungen zu andern Menschen (Familie, Freund, Gemeinde, Volk), beziehungsweise in Kunstenthusiasmus, der ihnen Religion und Weltanschauung völlig zu ersetzen scheint.

So mannigfaltig sind die Motive, die zum metaphysischen Nihilismus führen oder wenigstens führen können.

Aber ob solchen Leuten, selbst bei ernstestem Streben, ihr Vorhaben je gelingt? Ja! ob sie sich auch nur dessen voll bewußt sind, was sie unternehmen? Sie müßten auf jede Ansicht über das Transzendente

verzichten, auf jede Weltanschauung (denn die auf mögliche Erfahrung beschränkten Wissenschaften vermögen eine solche nicht zu geben!), müßten den Glauben ganz aus ihrem Leben eliminieren. Sie durften nicht etwa nur den einen durch den andern ersetzen und für diesen letzteren alle die Rechte in Anspruch nehmen, die sie den sämtlichen übrigen Glaubensansichten bestreiten. Sie dürften auch nicht das Transzendente leugnen, oder die Möglichkeit, daß es so oder so gestaltet sei; sonst wäre eben dieser Unglaube ihr Glaube, zwar vielleicht ein Glaube von etwas seltsamer Art, aber nichtsdestoweniger ein Glaube. Sogar ein recht dogmatischer Glaube! Denn es gibt keinen größeren Dogmatismus, als wenn, angeblich im Namen der Kritik, objektiv vorhandene Möglichkeiten als unmöglich erwiesen werden sollen, — wie denn ja überhaupt nichts unduldsamer, starrer, dogmatischer sein kann als der Radikalismus, wenn er die Allüren der alleinseligmachenden Kirche annimmt.

Und noch mehr! Der Weltanschauungslose dürfte auch keinerlei Sinn noch Ziele im Sein und Werden, in der Natur und in der Geschichte suchen; das einzelne Erdenleben wie die ganze Menschheitsentwicklung müßten ihm als ein Narrenspiel ohne tiefere Bedeutung erscheinen. Aber sollte er sich nicht doch gedrängt fühlen, Wertunterschiede zu machen hinsichtlich der einzelnen geschichtlichen Personen, Ereignisse, Strömungen, Parteien? Sollte er es wirklich fertig bringen, frei von Liebe und Haß im Strom des Geschehens den gänzlich unbeteiligten Zuschauer zu machen? oder als historischer Musterknabe sine ira et studio ihre Geschichte zu schreiben? Es würde auf jeden Fall eigenartig aussehen, dies Meisterwerk der Unparteilichkeit: alles grau in grau, Beschreibung dessen, was war und wurde, Kausalzusammenhänge, genetische Ableitungen, aber kein Zeichen innerer Teilnahme, keine Begeisterung und keine Helden, nur Sein, kein Sollen. Denn Sollen und Werten gibt es nun einmal nicht ohne Maßstäbe, und diese wieder nicht ohne Zwecke, die unser subjektives Glauben und Sehnen, im Gegensatz zu der unbefriedigenden Wirklichkeit, in die Zukunft setzt als Ziele der Entwicklung, um an ihnen dann Gegenwart und Vergangenheit zu messen.

Auf dies alles müßte der metaphysische Nihilist verzichten, und auch auf jede Lebensanschauung, die ja mit der Weltanschauung stets aufs innigste verschwistert und vom Glauben ganz und gar durchsetzt ist. Ob einer das je wirklich durchzuführen vermag? Ich glaub' es nicht.

Ich kenne wohl Menschen, die es ernstlich versuchten, aber keinen, dem es gelungen wäre. Bei jedem bewährte sich der Glaube, ihm selbst unbewußt oder wenigstens, ohne daß er es zugeben wollte, als eine lebendige Macht. So mancher glaubt sich weit erhaben über die Metaphysik und steckt doch tief darin. Meistens liegt die Sache so, daß diese Metaphysikfeinde sich insgeheim Übergriffe in das Gebiet des Glaubens zu schulden kommen lassen und diese oder jene Ansichten zu den ihren machen, die in Wirklichkeit nichts anderes sind als subjektive, aus individuellen Bedürfnissen und Tendenzen hervorgegangene Glaubensüberzeugungen, die sie nun aber, jeden andern Glauben negierend, für lauteres, streng beweisbares, allgemeingültiges Wissen ausgeben.

III.

Damit treten sie aber aus der Reihe der metaphysischen Nihilisten hinüber in die der Dogmatiker. Denn deren charakteristische Eigentümlichkeit — so sehr sie sonst voneinander abweichen — besteht eben darin, daß sie aus den objektiv möglichen (d. h. mit den Tatsachen verträglichen) Weltanschauungen eine auswählen und sie zu objektivem Wissen stempeln, während sie alle andern (vom Standpunkt der Erfahrung und Erkenntniskritik) ebenso möglichen Weltanschauungen als bloße Irrtümer betrachten, die man auf dem Wege streng wissenschaftlicher Deduktionen förmlich zu widerlegen imstande ist. Berechtigt von ihrer Metaphysik zu sagen wären sie nur: sie ist aus den Tiefen meiner Individualität erwachsen und eben darum für mich die einzig mögliche; die Lösungen der Rätsel des Seins, die sie bringt, erscheinen mir mit Notwendigkeit als die allein denkbaren und selbstverständlichen, weil sie bei meiner Geistesart die einzigen sind, die mich zu befriedigen vermögen. Die Wörtlein „mich" und „mein" aber, und damit die Hauptsache: den individuellen Exponenten, lassen die Herren weg und machen so aus einer rein subjektiven, nur auf der Besonderheit der Einzelpersönlichkeit beruhenden Notwendigkeit eine objektive, in den Tatsachen selbst gegründete.

Die Dogmatiker lassen sich wieder in zwei Klassen scheiden: die naturwissenschaftlichen und die metaphysischen.

Jene fordern eine rein naturwissenschaftliche Weltanschauung, sei es, daß sie der Meinung sind, die Naturwissenschaft könne allein von sich aus auf alle Fragen, die ein Recht haben, aufgeworfen zu werden,

streng wissenschaftliche Antworten erteilen, sei es, daß sie ihr wenigstens das Recht und die Aufgabe zuschreiben, die entscheidenden Richtungen festzustellen, in denen „die" Weltanschauung sich zu bewegen hat, weil nur, soweit sie dies tue, ihre Behauptungen sich mit den sicheren Resultaten der Naturwissenschaft in Einklang befinden könnten.

In erster Reihe unter diesen naturwissenschaftlichen Dogmatikern stehen die Materialisten, die, jeder Tiefe bar, kaum ein Ignoramus, geschweige denn ein Ignorabimus anerkennen wollen, die alle Welträtsel gelöst auf dem Präsentierbrett vor sich hertragen und ganz in dem seligen Gefühl schwelgen, wie sie es heutzutage, den früheren finstern Zeiten gegenüber, so herrlich weit gebracht.

Da sie das Geistige ganz im Materiellen und seinen Bewegungen aufgehen lassen, es als mit den letzteren identisch oder als ihre Wirkung oder ihre subjektive Erscheinung betrachten, zwingt die Konsequenz sie, auch alle Geisteswissenschaften als Zweige der einen, alles umspannenden Naturwissenschaft anzusehen. Psychologie ist eigentlich Physiologie: nur vom Gehirn aus kann man das sogenannte Seelische erfassen. Und will man den Namen Metaphysik beibehalten, so hat jedenfalls (ihrer Meinung nach) die Naturwissenschaft ganz allein auch die metaphysischen Probleme zu formulieren und mit ihren Methoden die allein zulässigen Lösungen zu erarbeiten. Die ganze Weltanschauung also nichts als ein Ausschnitt aus der Naturwissenschaft! oder ihre Creme, ihr feinster Extrakt!

Die Hochflut des Materialismus, da dieser auch die Wissenschaft ergriff und auf falsche Bahnen führte, ist längst vorüber. Sie brauste in den 50—70er Jahren des vorigen Jahrhunderts unheilbringend daher und war keineswegs eine rein philosophische Bewegung. Daher kann sie auch nur aus den großen kulturhistorischen und politischen Zusammenhängen jener Zeit erklärt werden.

Heutzutage ist der Materialismus aus der eigentlichen Wissenschaft so gut wie verschwunden. Unter den führenden Geistern ist keiner mehr, der auf ihn „hereinfiele". Die an ihn glauben, sind Sterne 17., 18. Größe, oder auch Irrlichter. Eine neue Generation philosophisch interessierter und erkenntnistheoretisch geschulter Forscher ist auch unter den Naturwissenschaftlern und Medizinern herangewachsen. Nur noch der eine Haeckel zeugt von entschwundener Pracht; aber seine an vielen Punkten erfolgreiche Einzelforschung und seinen Ruhmestitel: die intuitive, künstlerische Erfassung durchgehender Einheitsformen

und Verwandtschaften in allen Ehren — Bedeutung hat er doch nur noch als ein Denkmal der Vergangenheit, in der Wissenschaft ist er keine Macht mehr. Und selbst er hört sich nur ungern einen Materialisten nennen, lieber segelt er unter der minder verrufenen, aber stark verwaschenen Flagge des Monismus.

Der Gründe, die etwa auch heute noch selbständige Denker zum Materialismus hinzutreiben und bei ihm festzuhalten vermögen, sind viele.

Bei nicht wenigen ist es der einseitige Intellektualismus ihrer Anlage, eine nur embryonale Gemütsmitgift und, im Zusammenhang damit, ein Sich-Gefallen in der Rolle des Starkgeistes selbst berechtigten Gefühlsregungen gegenüber — Züge, die wir schon bei den metaphysischen Nihilisten kennen lernten. Bei ihnen aber mußten sie zu völliger Verwerfung jedes Glaubens und jeder Metaphysik führen. Dazu jedoch vermögen sich die Leute, von denen jetzt die Rede ist, nicht aufzuschwingen. Sie leiden nicht wie jene an einem Übermaß von Kritik und Vorsicht, sondern vielmehr am Gegenteil. Sie können es nicht unterlassen zu fragen, auch auf dem Gebiet der Weltanschauung, und, wo Fragen, da fordern sie, als echte Dogmatiker, ohne weiteres auch Antworten, Antworten allerdings in striktestem Gegensatz zu den Ansichten, die Kirche und Staat unter ihren Schutz genommen haben.

Extremer Radikalismus ist meistens das Kennzeichen solcher Materialisten, ein eigenartiger Selbständigkeitsdrang, der sie sich nicht beruhigen läßt bei ihrer persönlichen Loslösung von den Autoritäten der Masse und oft auch ihrer eigenen Kindheit, sondern sie in offnen Kampf gegen dieselben treibt: sie wollen sie stürzen, um jeden Preis, da sie, historisch ungeschult wie sie sind, von der relativen Berechtigung jener Faktoren keine Ahnung und für die großen, segenspendenden Wirkungen, die von ihnen ausgegangen sind, keinerlei Verständnis haben. So genügt oft schon der Haß gegen Christentum, Kirche, Orthodoxie als Motiv, um sie zum Materialismus als zu derjenigen Weltanschauung zu treiben, die jene am energischsten bekämpft und mit ihnen bricht als mit schweren Hemmungen des Kulturfortschritts.

Ebenso wie die metaphysischen Nihilisten (vgl. S. 225—26) empfinden sie es dann als eine Pflicht höherer Sittlichkeit, als Forderung der Wahrhaftigkeit und Männlichkeit, mit all jenen Märchen von Gott und Seele, von Weltplan und Sinn in den Dingen und in der Geschichte, die ja nun doch einmal mit den klaren Beweisen der Wissenschaft nicht

vereinbar seien, als mit selbstbetrügerischen Illusionen und gefährlichen Opiaten, gründlich aufzuräumen, nicht nur bei sich, sondern auch bei andern. Daher bei keiner metaphysischen Richtung so viel Agitatoren und Wanderprediger.

In engem Zusammenhang damit steht die Überschätzung des rein intellektuellen Fortschritts, der Aufklärung, der „Bildung," des Wissens. Wahre Hymnen stimmen die Materialisten an, wenn es gilt, diese Worte zu feiern. Manchem ersetzen sie alle übrigen Gemütsbedürfnisse, auf sie wird alle Kraft des Fühlens konzentriert. Verbreitung von Wissen an Stelle mystischen Dunkels, von reiner Vernunfterkenntnis an Stelle dumpfer Glaubenstraditionen: das ist die höchste Aufgabe, die man sich stellen kann, die sittlichste Pflicht, denn Wissen allein bringt dauernd Glück und Frieden, dem einzelnen wie der Gesamtheit. Als Vorkämpfer der Wissenschaft gegen Geistesträgheit, Pfaffentrug und politisch-soziale Rückständigkeit fühlen sie sich, als Wohltäter der Menschheit, als die wahrhaft Freien. Aber wer von seiner Freiheit noch so viel Aufhebens macht, wie sie es zu tun für nötig finden, der zeigt damit nur, daß er sich in diesem seinem kostbaren Besitz noch nicht so recht sicher fühlt: er muß sich gleichsam von Zeit zu Zeit davon überzeugen, daß sie ihm nicht abhanden gekommen ist, und das glaubt er am besten dadurch zu erreichen, daß er sich und seinesgleichen möglichst viel von dieser Freiheit vorschwärmt, sie überlaut anpreist und all die vielen Fesseln aufzählt, von denen er sich schon losgemacht hat. Ob in diesem Gebaren nicht mitunter das dunkle Bewußtsein aufdämmert, daß sie in Wirklichkeit gar keine Freien sind, sondern Knechte? Knechte ihrer Dogmen, ihres Radikalismus, ihrer Partei oder Clique! Dem wahrhaft Freien ist seine geistige Freiheit als Lebensbedingung und Lebenselement etwas so Selbstverständliches, daß er davon so wenig spricht wie von der Luft, die er atmet.

Fast durchweg liegt dem Materialismus ein überstark entwickeltes und durch keine Kritik gezügeltes Einheitsbedürfnis zugrunde: das Gesetz der Sparsamkeit soll ganz allein Geltung haben, das Einfache hat schon als solches die Präsumtion der Wahrheit für sich. Als ob die Natur je einfach wäre! Als ob sie nicht, je tiefer wir dringen, desto-mehr inmitten scheinbarer Einfachheit unendliche Kompliziertheit zeigte! Aber jene Fanatiker der Einheit sehen in ihrem Drang nach baldigem Abschluß nicht die Schwierigkeiten, die sich ihnen entgegenstellen. Weder die Tatsachen, für die sie kein Auge, noch erkenntnis-theoretische

Überlegungen, für die sie kein Verständnis haben, sind imstande, sie in ihrem vermeintlichen Siegeslaufe zu unterbrechen. Aber was sie schließlich am Ende ihres Laufes erwartet, ist nicht das Eins, welches das All in sich schließt, sondern das nichts erklärende, leblose, leere Nichts der ewig bewegten Materie, ohne Unterschiede, außer den rein quantitativen. Und doch soll ihm die ganze, große qualitative Vielgestaltigkeit der uns umgebenden Welt, ja! sogar das geistige Leben entstammen!

Um diesen Gedanken überhaupt vollziehen, und noch viel mehr: um auf die eine Karte das ganze Spiel setzen zu können, gehört ein Grad der Glaubensfähigkeit, um den mancher Offenbarungsgläubige sie aufrichtig beneiden könnte. Und wie es so oft geht, wissen sie nicht einmal von dem köstlichen Gut, das sie besitzen: sie ahnen nicht, wie sehr sie im Banne ihres Glaubens an die Allmacht der Einheit und Einfachheit stehen, und wie dieser Glaube, der nicht rechts und nicht links sieht, sondern nur den einen Gegenstand seines Verlangens inbrünstig umfaßt, auch nicht das geringste voraus hat vor dem blindesten, mystischsten Glauben, den sie je verfolgt uud verhöhnt haben. Zweifellos hat die materialistische Vereinfachung des Weltbildes und der Welträtsel etwas Faszinierendes an sich. Es liegt in ihr etwas Grandioses, aber es ist die Grandiosität der Wüste. Wohl jeder stark monistisch Veranlagte, der in jungen Jahren der Entwicklung zum erstenmal mit ihr bekannt wird, dürfte diesen Zauber spüren und bis zu einem gewissen Grade in seinen Bann geraten. Doch beim wahren Philosophen ist das nur eine Kinderkrankheit; sobald er ein Mann wird, tut er ab, was kindisch war. Beim Materialisten wird es zu einem schleichenden Übel, das sein ganzes Denken vergiftet.

Daß es dazu kommen kann, daran ist ein Manko schuld, an dem alle Materialisten in gleicher Weise laborieren: eine gewisse Seichtheit des Denkens, eine absolute Unfähigkeit zu tiefen, prinzipiellen, speziell erkenntnistheoretischen Untersuchungen und zu klarem Erfassen der Fundamentaltatsachen und -probleme.

Oft sind sie tüchtige Detailarbeiter und fördern die Wissenschaft, solange sie auf beschränktem Gebiet bewährten exakten Methoden folgen können. Aber zu deren Leistungsfähigkeit haben sie dann auch das blindeste Zutrauen, weil sie für Forschungen, die darauf ausgehen, etwaige unverrückbare Grenzen menschlichen Erkennens aufzustellen, keinerlei Bedürfnis und keinerlei Auffassungsorgan haben. Darum ver-

lieren sie völlig Richtung und Steuergewalt, sobald sie sich aus ihrem kleinen Küstengewässer, das sie genau kennen, auf den uferlosen Ozean der Spekulation wagen. Begriffe und Formeln, von den Naturwissenschaften für ihre speziellen Bedürfnisse zurechtgeschnitten, mit dem Zugeständnis, daß man in ihnen nicht letzte Wirklichkeiten, sondern nur bequeme, handliche Abstraktionen vor sich habe, wollen sie zu absoluten machen, die stets und überall, auch vom an sich Seienden, gültig sind. Und doch ist das gerade so töricht, wie wenn der Schiffer erwartete, er werde die Seezeichen, die ihm an der Küste treffliche Dienste leisten, auch inmitten des Weltmeeres als letzte Enden der Erdradien aus der Wasserflut emporragend wiederfinden.

Die eigentlich philosophische Ader geht den Materialisten ganz ab: sie können nicht im Gewöhnlichen und Alltäglichen das Wunder sehen. Beim Sinneneindruck, beim scheinbar Selbstverständlichen beruhigen sie sich; es ist ihnen unmöglich, sich zu der von Kant geforderten Kopernikanischen Umkehrung des Weltbildes zu erheben, nach der nicht nur unsere Erkenntnis von den Gegenständen, sondern umgekehrt auch diese (als Erscheinungen) von unseren Erkenntnisformen abhängig sind. Der Augenschein läßt sie nicht los, hilflos bleiben sie in Vorstellungen des populären Bewußtseins stecken und vermögen nicht in die Tiefe bis zu der Urtatsache, die am Anfang alles Philosophierens steht, vorzudringen: zu der Erkenntnis nämlich, daß nur Geistiges, Bewußtseinserscheinungen uns unmittelbar gegeben sind. Und da sie sich von den naiv-realistischen Vorurteilen ihrer Kindheit, ihrer Umgebung nicht genügend freimachen können, sind sie auch nicht imstande, genau zu scheiden, wo die Erfahrung, das Tatsächliche, aufhört, und die Theorie, die Deutung, beginnt. So fehlt es ihnen an der höheren Art von Kritik, an der Fähigkeit, in methodischer Selbstbesinnung wirklich einmal ganz von vorn anzufangen, um auf diese Weise festen Boden zu gewinnen, und die Folge ist, daß sie sich je länger, je mehr, in einen Dogmatismus verrennen, der an Starrheit nicht seinesgleichen hat.

Nicht Natur und Naturwissenschaft also legen den Materialismus nahe. Seine eigentlichen, tiefsten Wurzeln sind vielmehr in einem bestimmten intellektuellen Habitus und in gewissen emotionalen Eigentümlichkeiten zu suchen.

Freilich nur da, oder wenigstens da nur stets, wo es sich um selbständige Denker handelt. Es ist durchaus nicht an dem, daß die

Mehrzahl der heutigen Materialisten auf diese Weise zu ihrer Ansicht gekommen wäre. Diese Mehrzahl besteht aus Sozialdemokraten, und bei der großen Masse kann selbstverständlich von einer autonomen Wahl der Weltanschauung nur in den seltensten Fällen die Rede sein. Meistens entscheiden heteronome Faktoren: die suggestiven Einwirkungen der Umgebung, des Standes, der Klasse. Als radikalste Partei griff die Sozialdemokratie naturgemäß zu der radikalsten Weltanschauung, zu derjenigen, die den von Kirche und Staat geschützten Lehren am meisten zuwider war. So konnte durch Massenhypnose der Atheismus die Anschauungsweise weiter Kreise werden, so wenig er auch im Grunde für Durchschnittsmenschen, feig und abergläubisch wie sie sind, paßte. Ist also bei der Masse der heutigen Materialisten ihr Materialismus auch durchaus nicht immer in der einzelnen Persönlichkeit gegründet (die im Gegenteil oft ganz andere Tendenzen haben mag), so ist er doch noch viel weniger aus wissenschaftlichen Erwägungen und Forschungen hervorgegangen. Er ist, und noch viel mehr war Modesache und (wenn auch uneingestandenermaßen) Parteisache, unter dem Einfluß politisch-sozialer Notwendigkeiten.

Eine zweite Gruppe naturwissenschaftlicher Dogmatiker bilden solche Denker, die, ohne Materialisten zu sein, doch von den Naturwissenschaften alle Entscheidungen oder mindestens die maßgebenden Direktiven auch auf dem Gebiet der Weltanschauung erwarten. Sie begnügen sich nicht mit der Forderung, daß — was ja eigentlich selbstverständlich ist — keine Metaphysik den sichern Resultaten der Naturwissenschaften widersprechen dürfe, sondern behaupten, nur eine Metaphysik, nämlich die ihre, sei zuzulassen und könne streng wissenschaftlich begründet werden als notwendige Konsequenz aus naturwissenschaftlichen Prämissen.

Daß dabei die einen unter ihnen diesen, die andern jenen Weg gehen, stört sie weiter nicht. Jene angebliche Konsequenz kann ja zwar nur eine sein, aber jeder ist eben fest davon überzeugt, für sich allein die ganze Wahrheit nicht nur zu besitzen, sondern sie auch als solche erweisen zu können.

Diese Art zu denken ist immer noch weit verbreitet. Besonders prägnant tritt sie manchmal auf, wenn Naturwissenschaftler noch auf ihre alten Tage von der Liebe zur Philosophie erfaßt werden. Auch sonst schlägt späte Liebe ja selten glücklich aus. Jene Herren sind historisch meistens nicht recht durchgebildet, ebensowenig erkenntnis-

theoretisch, und preisen darum gern alte metaphysische Ladenhüter, eventuell unter recht modernen und vornehm klingenden Namen, als neueste Entdeckungen an. Sie reden und führen das Wort, als ob der heilige Geist der Naturwissenschaft selbst aus ihnen spräche; in Wirklichkeit freilich ist's auch bei ihnen der eigene Geist, und noch mehr das eigene Herz, in dem die Dinge sich bespiegeln.

Eine Übergangsstellung zwischen naturwissenschaftlichen und metaphysischen Dogmatikern nehmen die sogenannten Freidenker ein, insofern auch unter ihnen mindestens sehr viele der Meinung sind, in allen Weltanschauungsfragen komme den Naturwissenschaften das allein entscheidende Wort zu. Diesen Freidenkern gebührt wärmste Sympathie, solange sie nichts anderes wollen, als auf eigenen Wegen ihrer Seele Glück und Frieden suchen. Und wo sie sich das Recht darauf gegen Feinde geistiger Freiheit erst erkämpfen müssen, da wird aus der Sympathie Bewunderung und tätige Mithilfe. Aber Unterdrückung und Kampf macht leicht bitter und ungerecht. Und so finden wir denn leider oft das Freidenkertum, namentlich da, wo es in dem Wort „waschecht" noch ein Epitheton ornans erblickt, von einem blinden, aggressiven Haß gegen Christentum und Kirche beseelt. In ihren metaphysischen Ansichten weichen die einzelnen Gruppen oft weit voneinander ab. Trotzdem ist jede überzeugt, daß sie allein nicht nur die einzig richtige, sondern auch die einzig vernünftige Weltanschauung besitze: der eigne Glaube beweisbar und als reine Vernunfterkenntnis von jedem zu fordern; was aber darüber hinausgeht, vor allem in den Offenbarungsreligionen: finstrer Aberglaube. Und kämen die Radikalen unter ihnen zur Alleinherrschaft: sie würden gegen die Andersdenkenden vielleicht mit nicht geringerer Wut, Gewalt und Skrupellosigkeit vorgehen als früher die verlästertsten Ketzerrichter, und auch an ihnen würde es sich bewähren, daß keine Unduldsamkeit widerwärtiger und unerträglicher ist als die, welche sich in das Gewand angeblicher Denkfreiheit kleidet.

IV.

Die metaphysischen Dogmatiker strengster Observanz sind heutzutage nicht allzu häufig. Scharenweise waren sie anzutreffen in den Tagen des Rationalismus, als Spinoza more geometrico das All auszumessen und in ein Begriffssystem zu bringen unternahm, als Wolff und seine Schüler ihre „Beweise" für Gott, Freiheit, Unsterblichkeit

prägten, oder auch zu der Zeit, als Hegel nach dialektischer Methode der Weltvernunft ihre Entwicklung nachdachte. Ausgestorben aber sind sie auch heute noch nicht, weder auf den Universitätskathedern, noch sonst. So brachten uns die letzten Jahre, um nur einiges zu nennen, Prof. Wihans „einzig dastehendes großes Unternehmen zur Feststellung aller unanfechtbaren Thesen in den wichtigsten Fragen der Menschheit," in Zidecks Seminismus eine „die Gegensätze der Religionen, Philosophien und der Wissenschaften schlichtende Weltlehre", von Frau Leonore Sienkiewicz den neu entdeckten, durch Beweise gestützten Fundamentalsatz, daß es „Menschen gibt, die eine Seele haben, und Menschen, die keine Seele haben", von Th. Rudert die menschenfreundliche Warnung, nicht etwa „Monate mehr oder weniger nutzlosen Arbeitens" zu verschwenden, indem man es versäume, rechtzeitig von seinem „letzten Wort der Philosophie" Kenntnis zu nehmen, da „jeder Gedanke, dem die Anknüpfung an die neue Erkenntnis fehle, in kurzem antiquiert sein" werde. Sich selbst als den Wendepunkt der Zeiten betrachten: das ist der echte metaphysische Dogmatismus. Die ganze bisherige Philosophie: nichts als eine Kette von Irrtümern; jetzt aber ist der philosophische Weltheiland geboren, als Inkarnation der ewigen Wahrheit.

Meistens freilich redet der Dogmatismus um uns herum bescheiden: die Erkenntnistheorie ist zu stark entwickelt, als daß er es wagen könnte, sein Haupt mit dem alten Stolze zu erheben. Ein großes allgemein anerkanntes System, eine herrschende metaphysische Schule wie zu Wolffs oder Hegels Zeiten gibt es nicht. Aber mancherlei Versuche, dem nachkantischen deutschen Idealismus in dieser oder jener Form zu neuer Aktualität zu verhelfen, scheinen darauf hinzudeuten, daß ein teilweiser Rückfall in die alte, überlebte Form des Dogmatismus nicht ausgeschlossen ist. Und mit Denknotwendigkeiten, lückenlosen Deduktionen, streng logischen Beweisen wird auch in der heutigen Metaphysik noch stark gearbeitet. Das Sehnen nach Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit setzt immer wieder die Hebel in Bewegung, und noch immer kann man den Einwand hören: wozu der ganze Aufwand, wozu all das Forschen und Denken und Grübeln, wenn es doch unmöglich sein soll, zu allgemeingültigen Resultaten zu kommen, deren Anerkennung sich von jedem normalen Menschen auf dem Wege logischer Konsequenz erzwingen läßt? Bloße Wahrscheinlichkeiten, subjektive Gewißheiten erscheinen diesen Fragern als

wertlos; was sie erstreben und fordern, ist wissenschaftliche Metaphysik.

Und darin treten ihnen auch diejenigen bei, die da meinen, den von der Erkenntnistheorie geltend gemachten Schwierigkeiten dadurch entgehen zu können, daß sie einen Unterschied zwischen den Einzelwissenschaften und der Metaphysik bereitwillig anerkennen, insofern die letztere durchaus nicht auf den Gewißheitsgrad jener Anspruch machen könne, sondern wegen der größeren Abstraktheit und Kompliziertheit ihrer Probleme und wegen des weit geringeren, ihr zu Gebote stehenden Erfahrungsmaterials viel hypothetische Elemente in sich berge. Aber, setzen sie hinzu, solche hypothetische Elemente fehlen auch in den Einzeldisziplinen nicht, und doch verlieren diese dadurch nicht den Charakter der Wissenschaft; warum sollte es in der Metaphysik anders sein, da doch auch in ihr bei der Entscheidung zwischen zwei Hypothesen oder bei Bestimmung des Grades ihrer Wahrscheinlichkeit nur objektiv-wissenschaftliche Gründe in Frage kommen können? Werden also auch Unterschiede zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaften zugegeben, so sollen es doch nur graduelle, nicht generelle sein. Nicht durch eine tiefe Kluft getrennt steht die erstere den letzteren gegenüber, sondern vielmehr mit ihnen auf ein und derselben Seite und in gemeinsamem Gegensatz gegen die bloß subjektiven Glaubensüberzeugungen. Und selbst jene graduellen Unterschiede werden — so hofft man — mit der Zeit durch Gewinnung breiterer Erfahrungsgrundlagen und besserer Methoden für die Behandlung metaphysischer Probleme mehr und mehr ausgeglichen werden.

Anhangsweise noch ein kurzes Wort über die Offenbarungsgläubigen! Insoweit sie Allgemeingültigkeit für die Lehren ihrer Religionsgemeinschaft beanspruchen und deren Alleinherrschaft von der Zukunft erwarten, sind auch sie ohne Zweifel den Dogmatikern beizuzählen. Doch unterscheiden sie sich von den bisher behandelten dadurch, daß sie jenen Anspruch nicht auf pseudowissenschaftliche Beweise gründen — für die evangelische Kirche wenigstens sind diese Zeiten hoffentlich für immer vorbei —, sondern auf ihren Glauben an göttliche Offenbarung. Ob sie den letzteren nur äußerlich übernommen haben und nachsprechen, oder sich in schweren inneren Kämpfen zu ihm durchrangen, ob er ihnen nur eine liebe Gewohnheit ist oder ein unerschöpflicher Born inneren Lebens: darauf kommt es an diesem Punkt

nicht an; in jedem Fall besitzt er eine Gewißheit, wie sie keine menschliche Erkenntnis je erreichen kann. Auch in der strengsten Wissenschaft ist Irrtumsmöglichkeit nie ganz ausgeschlossen; hier ist mehr als Wissenschaft, denn Gott selbst hat gesprochen.

Diese Eigenart religiösen Glaubens tendiert dahin, weittragende Folgen nach sich zu ziehen. Auch seinem Ursprung nach, im einzelnen Menschen, wird er als etwas Gottgewirktes empfunden. Damit hören abweichende Glaubensüberzeugungen auf, nur Irrtümer zu sein; sie werden zu Sünde und Schuld, und ihre Quelle wird nicht in abweichender Geistesrichtung oder Minderwertigkeit des Intellekts gesucht, sondern in Herzenshärtigkeit, Selbstüberhebung, Stolz, die sich in den Gehorsam des Glaubens nicht fügen wollen. Und dieser Glaube wird dann leicht zu einer Leistung, die als solche, ganz abgesehn von ihren etwaigen weiteren Wirkungen, schon Gott wohlgefällig ist. Eine Auffassung, aus der dem Gläubigen die Pflicht zu erwachsen scheint, solches Gott wohlgefällige Werk auf Erden zu mehren, den Glauben nach Kräften auszubreiten, durch Lehre und Vorbild, aber eventuell auch mit Gewalt entgegenstehende Ansichten auszurotten.

So neigt also jede Offenbarungsreligion mit innerer Notwendigkeit zu einer gewissen Unduldsamkeit und Proselytenmacherei. Wie weit diese naturgemäße Tendenz sich im Einzelfall durchsetzt, das hängt ganz von der Art und dem Inhalt der betreffenden Religion, von der Zeit und den Kulturverhältnissen, besonders aber auch von der Persönlichkeit des Gläubigen ab. Zwischen dem Friedensboten, dessen „Liebe um alle wirbt, aber niemand zwingt", vielmehr in dem Bewußtsein, daß Gottes Zeit die allerbeste Zeit, es diesem überläßt, die Seelen der Menschen zu führen, und dem Ketzerrichter, der seinen Gott zu ehren meint, indem er die Irrlehrer vernichtet, die sich erkühnen das Licht der Offenbarung zu verdunkeln, gibt es zahlreiche Stufen mit feinsten Übergängen.

Für den Großinquisitor mit Feuer und Schwert bietet zwar die heutige Kulturwelt keinen Raum mehr. Aber Rom kommt auch ohne ihn aus. Es hat tausend feinere Mittel und Mittelchen, um Heterodoxien zu ersticken und falsche Metaphysik von den Pforten der alleinseligmachenden Kirche fernzuhalten. Und nicht selten sehen die evangelischen Orthodoxen diesem Treiben mit Neid zu. Das Vorgehn mit den Waffen des Geistes genügt ihnen nicht, um der ketzerischen metaphysisch-religiösen Ansichten Herr zu werden. Viele unter ihnen, und

gerade die Streitbarsten, scheinen zu der Schneidigkeit jener Waffen und zu ihrer Kunst, sie zu führen, nicht allzuviel Zutrauen zu haben; sie sehnen sich heimlich oder rufen auch öffentlich nach dem Eingriff äußerer, staatlich-kirchlicher Machtmittel, um vermittelst ihrer sich der unbequemen Gegner zu entledigen. Und doch — indem sie ihren Kirchen die Freiheit der Entwicklung nehmen, unterbinden sie ihnen nicht nur die Lebensader, sondern geben sie auch schutzlos den Angriffen derer preis, die in ihrer ersten Entstehung nichts als einen Akt sträflicher Unbotmäßigkeit sehen.

V.

Das ist, in allgemeinen Umrissen, die heutige Lage der Metaphysik, wie sie sich mir wenigstens darstellt. Und auf dies Vorzeichen der Subjektivität muß mit größtem Nachdruck hingewiesen werden, jetzt, da ich mich der Zukunft zuwende, um aus dem Wesen der Metaphysik (wie es vom agnostischen Standpunkt aus unter I gekennzeichnet wurde) und ihrer gegenwärtigen Lage die Richtlinien der weiteren Entwicklung zu erschließen.

Auch von der Zukunft kann ich nur als Agnostiker reden. Nicht in dem Sinn, daß ich den Inhalt persönlichen Wünschens kritiklos als künftige Wirklichkeit in sie hineinversetzte. Im Gegenteil: so sehr ich wünsche, der Agnostizismus möge auf der ganzen Linie siegen, so wenig Grund scheint mir zu der Annahme vorzuliegen, dieser Wunsch werde binnen kurzem oder auch nur überhaupt einmal in Erfüllung gehn.

Aber insofern wird mein Standpunkt bei den folgenden Darlegungen von entscheidender Bedeutung sein, als es nach ihm von vornherein als ausgeschlossen gelten muß, daß irgendeine der metaphysischen Einzelrichtungen oder Weltanschauungen, wie z. B. psychophysischer Parallelismus oder Dualismus, Pantheismus oder Theismus, jemals zur Alleinherrschaft komme. Ist es richtig, daß sie sämtlich ihre eigentliche Grundlage in den ursprünglichen Verschiedenheiten der Individualitäten und Menschentypen haben, so folgt daraus ohne weiteres, daß sie sämtlich nebeneinander weiter existieren werden, solange jene Verschiedenheiten erhalten bleiben, und daß sie auch in ihrem Stärkeverhältnis sich ganz nach dem Stärkeverhältnis jener richten werden.

Viele zwar sind der Meinung, die monistische Strömung werde alles mit sich fortreißen, ihr sei die Zukunft sicher. Und manche Zeichen

schienen bis vor etwa zehn Jahren wirklich dafür zu sprechen: der Pantheismus bezeichnete sich gern als die Religion der Gebildeten, der psychophysische Parallelismus war fast Modesache, die Naturwissenschaft galt als nur mit dem Monismus vereinbar. Aber, obwohl selbst Monist, muß ich doch gestehn, daß sich das Blatt seitdem schon etwas gewandt hat. Der Dualismus ist in letzter Zeit auch in der Philosophie wieder zu einer Macht geworden. Er braucht sich nicht mehr, wie früher, verschämt zu verstecken; auch experimentelle Psychologen und Naturwissenschaftler bekennen sich zu ihm. Und ich halte es für sehr wohl möglich, daß sein Einfluß noch weiter wächst, ja sogar, daß er nun seinerseits zu einer Art Modesache wird. Denn hat eine geistige Bewegung erst einmal eine gewisse Stärke erreicht, so wächst sie rasch weiter durch eine große Zahl von Mitläufern, von Heteronomen, die nicht selbständig denken und entscheiden, sondern mit innerer Notwendigkeit dem folgen, was in den Kreisen, die für sie autoritativ sind, opinio communis ist. Und auch auf die Unentschiedenen und Schwankenden, denen keine starke ursprüngliche Tendenz nach dieser oder jener Richtung innewohnt, pflegt schon allein das Vorhandensein einer solchen Bewegung einen Zauber auszuüben. So wird es erklärlich, daß trotz der individuellen Grundlage, die in dieser oder jener Weise bei jeder Weltanschauung vorhanden ist, doch große geistige Strömungen entstehen und einander ablösen können. Und wer weiß, ob die heute noch stark angeschwollene monistische Flut nicht bald verrauscht und durch eine dualistische Ebbe abgelöst wird, die dann vielleicht ihrerseits wieder über kurz oder lang von einer neuen monistischen Flutwelle verdrängt wird. Die Geschichte der Metaphysik stellt eben keinen Fortschritt dar, einem bestimmten Ziel zu; sie gleicht vielmehr dem Oszillieren um eine Gleichgewichtslage.

Aber, wird mir eingewandt werden, mögen sich auch einzelne Naturforscher zum Dualismus bekennen, die Naturwissenschaft als solche wird sich doch nie mit ihm befreunden können. Für den Wunderbegriff kann man das vielleicht, oder meinetwegen auch sehr wahrscheinlich, zugeben. Schon jetzt ist es nur eine kleine Minderzahl von Naturwissenschaftlern, die mit einer eventuellen Zu- oder Abnahme der Weltenergie durch übernatürliche Eingriffe eines überweltlichen Gottes in den Naturlauf rechnet. Seit den Tagen der Renaissance hat diese Zahl sich stetig verringert, und alles scheint dafür zu sprechen, daß dieser Prozeß weiter fortschreitet.

Aber was folgt hieraus? Doch nur das eine, daß unter den Naturforschern die Leute mit einem gewissen Mindestmaß monistischer Tendenzen sich stetig vermehrt haben. Anderseits aber könnte es Männer wie Kepler und Newton, bahnbrechende Forscher und überzeugte Theisten und Wundergläubige in einer Person, auch heutzutage noch sehr wohl geben. Und was die andern Glaubensartikel des Dualismus betrifft, wie z. B. Indeterminismus, Immaterialität des Seelenwesens, Vitalismus in irgendeiner Form, so haben sie noch immer auch unter den Naturwissenschaftlern zahlreiche Vertreter, der Neovitalismus ist sogar gerade jetzt in starkem Anwachsen begriffen.

Ist also selbst die Naturwissenschaft noch heute von dualistischen Bazillen infiziert, so ist nicht einzusehen, weshalb diese sich nicht weiter vermehren und eventuell sogar, sei es inmitten jener, sei es vor allem in den Geisteswissenschaften und in den breiteren Kreisen allgemeiner Bildung, eine dualistische Epidemie erzeugen sollten. Es sei denn, daß der dualistische Menschentyp stark zurückginge. Dazu ist aber wenig Aussicht, denn die dualistischen Tendenzen stehn in viel zu engem Kausalzusammenhang mit weitverbreiteten Charaktereigentümlichkeiten und emotionalen Bedürfnissen, deren Stärke und Häufigkeit in absehbarer Zeit kaum abnehmen werden.

Monismus und Dualismus sollen hier nur als Beispiele dienen und sind dazu besonders geeignet, weil bei allen wichtigeren metaphysischen Problemen der Gegensatz zwischen ihnen zunächst eine Scheidung der Geister hervorbringt. Wie es nun zwischen diesen beiden Richtungen nie zu einem Entscheidungskampfe mit endgültigem Sieg und Erliegen kommen kann, sondern höchstens wechselweise die eine über die andere ein relatives Übergewicht erringen wird, so werden zweifellos auch bei allen metaphysischen Einzelfragen die prinzipiellen Gegensätze unverändert und ungeschwächt fortbestehn. Überall wird es nur ein Auf und Ab, ein Hin und Her geben, einen Kampf der Meinungen, bei dem kein Gegner überzeugt und kein positives Ergebnis erzielt wird. Solange die Menschennaturen verschieden sind und in ihren emotionalen Bedürfnissen und Tendenzen so weit auseinandergehn wie bisher, werden diese Faktoren mit Notwendigkeit auch die Weltanschauungen bestimmen.

Das ist der Grund, weshalb ich bei Schilderung der gegenwärtigen Lage der Metaphysik auf die inhaltlichen Unterschiede der einzelnen Weltanschauungen gar nicht eingegangen bin, destomehr Wert aber

auf die Entwicklung der inneren Motive gelegt habe, die zu dieser oder jener Stellungnahme nötigen. Denn jene inhaltlichen Unterschiede werden auch in Zukunft bleiben, was und wie sie sind. Ändern kann sich nur das Ansehen der Metaphysik, das Gewicht, mit dem die Weltanschauungsfragen sich inmitten der großen Kulturbewegung zur Geltung bringen. Das allein kann deshalb den Gegenstand einer weissagenden Geschichtsbetrachtung bilden.

Das Ansehn der Metaphysik nun ist nie größer gewesen als in den Perioden, wo ein geistesgewaltiges System seine Zeit, wie man sagt, ganz beherrschte. Ich brauche nur die Namen Kant und Hegel zu nennen. Die Gegenwart in ihrer Zersplitterung kennt keinen derartigen allgemeinen Gravitationspunkt. Wird die Zukunft wieder einen schaffen? und auf diese Weise eine neue Glanzzeit der Metaphysik heraufführen?

Wie solche geistige Strömungen, trotz des entscheidenden Einflusses individueller Momente in allen Weltanschauungsfragen, entstehen können, sahen wir oben (S. 240). Innere Gemeinsamkeiten, die auch in Gemeinsamkeiten der Weltanschauung ihr Abbild finden, die Meister und Jünger einen und so zu der ersten Bildung von Schulen Anlaß werden, wird es wie bisher auch fernerhin geben; an Heteronomen und schwankenden, bestimmbaren Naturen, die der Bewegung ihre Breite verschaffen und das Gros der Mitläufer ausmachen, wird es nie fehlen. So scheinen für ein metaphysisches Genie, das zu begeistern, zu packen und mit sich fortzureißen versteht, auch künftig die Bedingungen vorhanden zu sein, um seinem System, d. h. dem begrifflichen, oft darf man sagen: künstlerischen Ausdruck für die Art und Weise, wie Welt und Menschheit sich in ihm spiegeln, die Herrschaft über seine Zeit zu erringen.

Sobald man jedoch der Sache nähertritt, stößt man auf Schwierigkeiten. Schon hinsichtlich der Vergangenheit gilt der Ausdruck „eine Zeit beherrschen" nur mit großen Einschränkungen. Sogar von Kant: auch zur Zeit seines höchsten Ruhmes hatte er Gegner die Menge, in den verschiedensten Lagern, darunter Männer von Scharfsinn und unzweifelhafter Bedeutung, deren Einwände noch heute nicht verstummt sind; während er noch an den letzten Teilen seines Systems baute, entstand in seiner Schule schon die babylonische Sprachverwirrung, die sie in viele feindliche Lager zerfallen ließ, deren jedes zwar dem Geist des Meisters treu zu sein behauptete, ob sie schon in Wirklichkeit alle, abgesehn von unbedeutenden, unselbständigen Nachbetern, ihrer

eigenen Wege gingen, weit hinaus über die vom Kritiker der reinen Vernunft (wie er meinte) fest abgesteckten Grenzen. Daß Kant im Mittelpunkt der philosophischen Interessen seiner Zeit stand, kann man sicher sagen; auch: daß er seiner Zeit in philosophischer Hinsicht die Signatur gab. Aber daß er sie mit seinen Ansichten beherrscht hätte — nimmermehr!

Seitdem ist mehr denn ein Jahrhundert vergangen. Die geistigen Verhältnisse sind unendlich viel reicher, mannigfaltiger, verwickelter geworden. Das geistige Erbe der Väter ist gewaltig gewachsen. Die Bevölkerung hat ungemein zugenommen, in relativ noch viel stärkerem Maße aber die Schicht höherer Bildung und die literarische Produktion. Die Kulturnationen stehen in enger Berührung miteinander. Telegraph und Presse überschütten von einem Ende der Welt bis zum andern die Menschheit tagtäglich mit dem Neuesten des Neuen.

Dadurch ist eine solche Vielheit und Verschiedenartigkeit gleichzeitiger Tendenzen, ein solches Neben- und Durcheinander diskrepantester Interessen entstanden, daß es künftigen philosophischen Systemen kaum mehr gelingen wird, ihrer Zeit in dem Maße den Stempel ihres Geistes aufzuprägen, wie etwa Kant und Hegel es vermochten. In noch viel höherem Grade als früher werden auch die genialsten Metaphysiker sich damit begnügen müssen, Herolde und Bannerträger einer Richtung zu sein, neben der, selbständig und unbeeinflußt, noch viele andere einhergehen. Die Zahl autonomer Denker ist schon zu groß geworden, die Differenzierung zu weit vorgeschritten, als daß mehr als ein relativ kleiner Teil der ganzen in Betracht kommenden Masse sich fortan noch in dem Glauben an die Allgemeingültigkeit und die alleinseligmachenden Wirkungen eines Systems zusammenfinden könnte. Die Schopenhauer- und Nietzschebewegungen der letzten Dezennien sind dafür die besten Belege.

VI.

Ich komme zu den entschiedenen Feinden der Metaphysik: den Nihilisten, Materialisten und orthodoxen Offenbarungsgläubigen. Welche Chancen bietet der künftige Kampf gegen sie?

Was zunächst die letzte Gruppe betrifft, so kommt sie nur insoweit in Betracht, als sie aggressiv gegen die frei gerichtete Metaphysik vorgeht und deren Vertreter als Ketzer in den Bann tut.

Den Offenbarungsglauben als solchen zu bekämpfen, hat die Meta-

physik kein Recht und auch kein Interesse. Sie muß auch den orthodoxesten Theismus mit Inspiration, Wundern, Vorsehung, übernatürlichen Gebetserhörungen usw. als mögliche Weltanschauung anerkennen, insofern weder Natur- noch Geisteswissenschaften Tatsachen aufzuweisen vermögen, die ihn ausschließen. Die Wissenschaft mag das Postulat eines in sich geschlossenen, keiner transzendenten Einwirkung unterliegenden Naturzusammenhanges aufstellen; der Offenbarungsgläubige wird ihm als das seinige die Forderung entgegenstellen, daß der lebendige Gott, der die Naturgesetze gegeben habe, auch imstande sein müsse, sie aufzuheben oder zu modifizieren. Ob ein Mensch das eine oder das andere zur Grundlage seiner Weltanschauung macht, hängt von seinem innersten Wesen und seiner Lebenstendenz ab. Und der Agnostizismus wird demgemäß dem Offenbarungsglauben nicht nur die Möglichkeit, sondern auch, so gut wie jeder metaphysischen Richtung, die volle Daseinsberechtigung zugestehen müssen, solange es einen Menschentyp gibt, der nur in ihm seine Befriedigung findet.

Anders, sobald der Orthodoxe unduldsam wird und sich mit Gewalt der Gegner zu entledigen trachtet. Dann kann auch die Metaphysik nicht anders, als zu den Waffen greifen. Aber ich glaube nicht, daß gerade für sie von jener Seite viel zu fürchten ist. Wenigstens gilt das von den evangelischen Kirchen. Die Angriffe der Orthodoxen richten sich hier vor allem gegen die freieren theologischen Richtungen innerhalb der Kirchen selbst. Und dieser Kampf zwischen rechts und links wird anhalten, voraussichtlich noch lange, lange Zeit. Aber in ihm werden die Streitpunkte immer mehr nach links verschoben. Die Orthodoxie von morgen wird als unhaltbar preisgeben, was die von heute noch mit allen Mitteln verteidigt. Die freiere Strömung ist in ihrem allmählichen Vorwärtsdringen nicht mehr ernstlich aufzuhalten; es läßt sich verzögern, aber nicht mehr völlig hemmen oder gar in sein Gegenteil verkehren.

Damit ist die Stellung der Metaphysik gegeben: sie hat zwar auf ihrer Hut zu sein, die Waffen stets zur Hand, um den Fehdehandschuh eventuell sofort aufzugreifen; aber sie hat keinen Grund, ihn selbst hinzuwerfen, und kommt es zum Kampf, so kann sie als der innerlich Stärkere manches großmütig übersehen und, im festen Vertrauen darauf, daß die Zukunft ihr gehört, sich wenigstens von Haß und Erbitterung freihalten.

Auch die von den metaphysischen Nihilisten drohende Gefahr

dürfte nicht hoch zu veranschlagen sein. Sie können nie eine Macht bilden, dazu werden ihrer stets viel zu wenig sein. Und weil sie nur verneinen, aber kein positives Programm aufstellen können, vermögen sie auch keine werbende Kraft auf Schwankende und Heteronome auszuüben. Höchstens daß bei den letzteren etwa müde Blasiertheit einmal aus Modenarrheit den Nihilismus auf den Schild höbe. Seine überzeugten Bekenner durch Gründe zu beeinflussen, ist schwer, und vollends: es ihnen zum Bewußtsein zu bringen, wie sehr durchweg ihre Praxis der Theorie widerspricht, unmöglich.

Wider den Materialismus dagegen ist Kampf mit den schärfsten Waffen vonnöten, dem es auf die Dauer auch sicher nicht an Erfolg fehlen wird.

Der Materialismus ist die einzige wissenschaftlich widerlegbare Weltanschauung: in der Erklärung des Psychischen bleibt er nicht weniger als alles schuldig, und die idealistischen Gedankengänge erweisen es als eine große Torheit, das allein unmittelbar Gegebene (d. h. das Psychische) auf etwas nur Erschlossenes, hypothetisch Angenommenes, seinem eigentlichen Wesen nach ganz Unbekanntes (d. h. die Materie) zurückführen zu wollen.

Erkenntnistheorie ist das Grab des Materialismus. Vielen aber klingt die idealistische Weise ungewohnt. Ihnen ist nur nach dem Rezept vom Tropfen und Stein beizukommen: wenn oft und immer wieder, von verschiedenen Seiten, dieselbe Melodie an ihr Ohr schlägt, so wird sie schon Eindruck machen und sich ihnen schließlich einprägen. Vor allem, wenn sie nicht nur von Philosophen gepfiffen wird, gegen die man in jenen Kreisen doch das Ohr verschließt, sondern auch von Naturwissenschaftlern, zu denen man aufsieht als zu seinen Autoritäten.

Die Naturwissenschaft gilt es also zunächst ganz zu gewinnen und dafür zu sorgen, daß ihr die antimaterialistischen Gedankenreihen so sehr in Fleisch und Blut übergehen, daß es bei ihren Vertretern allgemein als rückständig gilt, Materialist zu sein. Ein vielverheißender Anfang ist gemacht, möge der Fortgang ihm gleichen! Nichts würde den werdenden Materialisten so abschrecken und den fertigen so deprimieren als der Vorwurf der Rückständigkeit, erhoben oder wenigstens gebilligt von eben der Wissenschaft, in deren Namen sie zu reden behaupten. Gerade weil beim Materialismus Mode und Massensuggestion eine so große Rolle spielen, darf auch bei seiner Bekämpfung die Speku-

lation auf die Masseninstinkte der Heteronomen mit ihrer bequemen Angriffsfläche nicht außer acht gelassen werden.

Engstes Hand-in-Hand-gehen zwischen Naturwissenschaft und Philosophie ist das, was am meisten not tut, nicht nur in der nächsten Zukunft, sondern auch weiterhin. Es muß zu einer Selbstverständlichkeit werden, daß jede der andern zur Ergänzung bedarf, daß sie nicht gegen, oder auch nur neben, sondern vielmehr miteinander arbeiten.

Dann wird auch das törichte Schlagwort von der naturwissenschaftlichen Weltanschauung aufhören, die Köpfe zu beunruhigen. Als ob nicht jede philosophische Weltanschauung die sämtlichen festen Resultate der Naturwissenschaft anzuerkennen und in sich zu verarbeiten verpflichtet wäre! Als ob anderseits die Naturwissenschaft je imstande wäre, das Ganze der Welt auszumessen und vor allem: von sich aus, mit ihren Fragestellungen und Arbeitsweisen auch das geistige Leben und seine Geschichte zu ergründen! Nichts ist für eine Wissenschaft wichtiger, als sich ihrer Aufgaben, ihrer Leistungsfähigkeit, ihrer Grenzen immer klar bewußt zu sein. Das ist die Vorbedingung für gesunden, gleichmäßigen Fortschritt; wo sie fehlt, kommt es zu Ab- und Umwegen, wertvolle Kraft wird in nutzloser Arbeit vertan. Die Naturwissenschaft darf es daher nicht als Beeinträchtigung ihrer Bewegungsfreiheit auffassen, wenn es heißt, sie sei auf die materielle Erscheinungswelt und deren Bewegungen beschränkt, weder das Geistige noch das An-sich-Seiende sei mit ihren Mitteln erreichbar. Das wäre sonst gerade so, wie wenn der Schiffer klagen wollte: in der Nähe der Küste werde ihm durch die Seezeichen die freie Bewegung gehemmt. Außerdem: die Grenzbestimmung soll ja der Naturwissenschaft nicht durch feindlichen Angriff aufgedrängt, sondern von ihr selbst in gemeinsamer Arbeit mit der Erkenntnistheorie festgestellt werden. Darum ist es von so weittragender Bedeutung, daß die Berührungsgebiete zwischen Philosophie und Naturwissenschaften fleißig gepflegt werden, von Philosophen, die naturwissenschaftlich gebildet, von Naturwissenschaftlern, die erkenntnis-theoretisch geschult sind. Durch solch inniges Zusammenarbeiten werden sie sich gegenseitig noch mehr schätzen lernen und einander schließlich unentbehrlich werden. Und wenn es dann auch mit einer rein naturwissenschaftlichen Weltanschauung vorbei wäre, so stünde doch selbstverständlich nicht nur nichts im Wege, sondern es wäre im Gegenteil mit Freuden zu begrüßen, daß hervorragende, weit-

blickende Naturwissenschaftler sich auch fernerhin über Weltanschauungsfragen äußern; nur müßten sie die nötigen erkenntnistheoretischen und metaphysisch-geschichtlichen Studien getrieben haben und müßten reden, nicht speziell in ihrer Eigenschaft als Naturwissenschaftler, sondern als bedeutende Männer, die mehr als ein Gebiet mit ihrem Geist zu umspannen vermögen.

Eine solche Annäherung zwischen den früher feindlichen Lagern, wie sie hier auf das wärmste befürwortet wird, ist in letzter Zeit ohne Zweifel schon eingetreten, und die ganze gegenwärtige Lage tendiert entschieden dahin, sie weiter zu befördern. Wir Philosophen brauchen also nichts zu tun, als das, was schon von selbst grünt und sprießt, eifrigst zu hegen und zu pflegen. Und die schönste Frucht der sich entwickelnden, verheißungsvollen Blüte würde dann der Sturz des Materialismus auch in den Kreisen der Afterwissenschaft und Halbbildung sein.

In der eigentlichen Wissenschaft gilt er, wie wir sahen (S. 229), schon heute nichts mehr; sie erwies sich als den Gründen der Erkenntnistheorie erreichbar. Auf jene weiteren Kreise aber sucht die Philosophie vergebens einzuwirken. Man ist eingenommen gegen sie und mißt den Argumenten, die sie vorbringt, von vornherein keine Beweiskraft bei. Da kann also nur von der Naturwissenschaft Rettung kommen: sie darf sich nicht damit begnügen, dem Materialismus Valet gesagt zu haben, darf ihn auch nicht vornehm ignorieren, sondern muß öffentlich gegen ihn Stellung nehmen und ihn der großen Masse gegenüber auch in populären Schriften diskreditieren als das, was er ist: als Rückständigkeit und Inferiorität des Denkens. So wenig angenehm diese Aufgabe sein mag: sie zu erfüllen ist ein nobile officium der Naturwissenschaft. Denn einerseits haben in vergangenen Dezennien gerade ihre Vertreter stark dazu beigetragen, die materialistische Blütezeit herbeizuführen, anderseits kommt ein großer Kulturfortschritt und eine Vertiefung des ganzen geistigen Lebens in Frage.

Die Auspizien für diesen Kampf sind außerordentlich günstige. Auch die Sozialdemokratie erfährt es an sich, daß der Materialismus zu platt ist, um auf die Dauer die Bedürfnisse, die der Verstand an die Weltanschauung stellt, zu befriedigen. Ihre bedeutenderen Denker wenden sich Kant zu, Kantstudium aber bedeutet das Ende des Materialismus. Gewiß wird es eine Zeitlang dauern, bis der neue Geist auch die Massen durchsetzt und sie zwingt, umzudenken oder, bescheidner und darum richtiger: sich umzugewöhnen. Denn so wenig ihr bisheriger

Materialismus und Atheismus in einem selbständigen Durchdenken der Probleme seinen Grund hatte, so gewiß er vielmehr ein bloßes Nachsprechen des von autoritativer Seite Empfohlenen und Gebotenen war: so sicher wird auch eine Wandlung in den Anschauungen dieser Autoritäten eine entsprechende Wandlung in den Anschauungen der Massen zur Folge haben, und das um so leichter, als der Atheismus ein Standpunkt ist, der wegen seiner Herbheit und bloßen Negation, ihren emotionalen Bedürfnissen von Natur eigentlich wenig entspricht. Stark befördert werden würde dieser Prozeß ohne Zweifel, wenn das lang Erwartete wirklich einträte: wenn die Sozialdemokratie sich zu einer radikalen, bürgerlichen, politisch-sozialen Reformpartei entwickelte; relativ zufriedener, auf Staatseinrichtungen und politisch-soziale Zustände durch positive Mitarbeit von größerem Einfluß, würde sie dann naturgemäß auch zu einer milderen, positiveren Weltanschauung neigen.

So aussichtsreich mir der Kampf gegen den Materialismus in der nächsten Zukunft zu sein scheint, so wenig glaube ich doch an eine Radikalkur. Schon den naturwissenschaftlichen Dogmatismus ganz auszurotten wird nie gelingen. Immer wird es Forscher geben, die sich trotz aller Bemühungen erkenntnis-theoretischen Überlegungen unzugänglich zeigen, die zu bequem, zu schwerfällig, zu sehr aufs Konkrete gerichtet sind und jede Grenzbestimmung als unwürdige Fessel empfinden. Und was im besonderen den Materialismus betrifft, so wird er Anhänger haben, solange es Menschen gibt, in denen die oben (S. 230—33) dargelegten Eigenschaften und Tendenzen mächtig sind. Aber solche zum Materialismus gleichsam prädestinierte Persönlichkeiten sind doch nur in relativ beschränkter Zahl vorhanden. Der Rest (vor allem die Masse der Heteronomen, der bloßen Nachsprecher und Mitläufer) kann größtenteils der Vernunft und einer minder radikalen Weltanschauung wiedergewonnen werden.

VII.

Das von mir geforderte einmütige Zusammengehen von Philosophie und Naturwissenschaft ist nun aber der metaphysische Dogmatismus strengster Observanz zu erschweren und zu beeinträchtigen geeignet, und darum drohen gerade von ihm seiner eigenen Disziplin, der angeblich er allein, dadurch, daß er sie zum Range einer strengen Wissenschaft erhebt, eine sichere Grundlage zu geben imstande ist, nicht zu unterschätzende Gefahren.

Denn naturgemäß wird er sich stets in ähnlichen Bahnen bewegen, wie sie einst Plato und Plotin einschlugen, wie sie der Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts ging, und wie ich sie für den nachkantischen deutschen Idealismus im Anfang des Aufsatzes skizzierte. Der Drang nach unbedingtester Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse, auch derer, die auf das über alle mögliche Erfahrung weit hinausliegende Transzendente gehen, zwingt fast dazu, die Erfahrung zu verachten, sich eine besondere, nur Auserwählten eignende Gabe der Intuition beizulegen und in der Vernunft ein Instrument apriorischer Erkenntnisse zu verehren, das dem, der es zu meistern versteht, eine neue Welt ungeahnter Harmonien erschließt.

Das Hauptorgan des Vollblutmetaphysikers ist seine Phantasie, die Möglichkeiten an Möglichkeiten reiht und sie durch mancherlei Verbindungsfäden zu einem kunstvollen Gewebe vereint. Und die Freude über das Kunstwerk ist dann so groß, daß ihm die Möglichkeiten als Wirklichkeiten erscheinen, die willkürlich gewählten Verbindungsfäden als aus der Natur der Sache mit Notwendigkeit sich ergebende Deduktionen und Beweise, und alles, das Große wie das Kleine, ihm den starken Eindruck des Gar-nicht-anders-sein-könnens macht.

Daß dabei von Wissenschaft, Methode, Kritik keine Rede mehr ist, liegt auf der Hand, ebenso: wie sehr solches Tun dem Ruf der Philosophie bei allen wirklich wissenschaftlichen Forschern schaden muß.

Dazu kommt, daß der extreme Dogmatismus, wie er von unverrückbaren, der menschlichen Erkenntnis ein für allemal gezogenen Grenzen nichts wissen will, sich auch nicht an die Grenzen zwischen den einzelnen Wissenschaften kehrt. Ohne die erforderlichen Fachstudien getrieben zu haben und das nötige Wissen zu besitzen, ja! ohne sich an die Tatsachen zu kehren, greift er auf fremde Arbeitsgebiete über und gibt im Vertrauen auf seine Intuition und eigenartige Methode auch dort seine unfehlbaren Orakelsprüche kund.

Und die unausbleiblichen Folgen: Spott, Hohn und Verachtung seitens der Einzel- (der Natur- wie der Geistes-)wissenschaften würden auch in Zukunft nicht fehlen, falls es ihm, dem heute stark in den Hintergrund gedrängten, gelingen sollte, die verlorene Macht zurückzuerobern.

Daß überhaupt ein Rückschlag gegen das augenblickliche starke Vorwiegen erkenntnis-theoretischer Studien eintreten wird, ist mit Bestimmtheit zu erwarten. Das Gesetz der Pendelbewegung, das die ge-

schichtliche Entwicklung so vielfach beherrscht, dürfte sich auch hier fühlbar machen. Aber aus demselben Grunde, weshalb ich glaube, daß künftige große metaphysische Systeme nicht mehr den zentralen Einfluß auf ihre Zeit ausüben werden, der früheren vergönnt war, bezweifle ich, daß noch einmal ein solcher metaphysischer Rausch die Philosophen ergreifen wird, wie es zu Zeiten Schellings und Hegels möglich war. Sobald aber nur eine relativ kleine Minderheit ihm verfällt, verliert der Vorgang zu einem guten Teil seinen gefahrdrohenden Charakter. Zwar werden jene Vollblutmetaphysiker zweifellos sagen, sie seien die wahren Vertreter der Metaphysik und der Philosophie überhaupt. Aber die Einzelwissenschaften brauchen es ihnen nicht zu glauben, solange die Mehrzahl der Philosophen auf vorsichtigere, kritische Weise die Weltanschauungsprobleme erörtert. Jene stellen also nur sich selbst und ihre Art bloß: man wird ihr Gebaren nicht der Philosophie in die Schuhe schieben dürfen als ein solches, zu dem sie, als Allerweltswissenschaft, von Natur tendiere, sondern wird es verstehn und verzeihen als gesetzmäßige Äußerung eines gewissen Menschentypus, der nie aussterben wird.

Je stärker aber die Symptome jenes Rausches in die Erscheinung treten würden, desto energischer hätten auch die Erkenntnistheoretiker und kritischen Metaphysiker ihren andersartigen Auffassungen Ausdruck zu verleihen, nicht etwa, um den Gegnern Vernunft zu predigen — ihre Stimme würde da doch ungehört verhallen —, wohl aber um zu beweisen, daß wissenschaftliche Philosophie noch immer die Majorität für sich habe, um zu zeigen, wie sie über diese Dinge denke, und um so heteronome und schwankende Naturen vor dem Schicksal jener zu bewahren.

* * *

Das Fazit aus den bisherigen Erwägungen dürfte sein, daß die Zukunftsaussichten der Metaphysik so günstige sind wie seit lange nicht: von ihren Feinden hat sie nichts Ernstliches zu fürchten, den schlimmsten unter ihnen, den Materialisten, gegenüber gewinnt sie entschieden an Terrain; das Interesse für Weltanschauungsfragen ist im Steigen, und keine Anzeichen deuten darauf hin, daß ein Umschlag stattfinden werde.

Eine Frage nur bleibt noch zu erörtern, wem gehört die Zukunft? dem Agnostizismus? oder dem gemäßigten metaphysischen Dogmatis-

mus (vgl. S. 237), der einen graduellen Unterschied (vor allem im Grade der Gewißheit) zwischen Einzelwissenschaften und Metaphysik anerkennt, trotzdem aber auch in der letzteren nur objektive Gründe entscheidend sein lassen will und ihr allmählich, von breiter Erfahrungsgrundlage ausgehend, in immer höherem Maße einen streng wissenschaftlichen Charakter verleihen zu können hofft?

Gern würde ich dem Agnostizismus das glänzendste Prognostikon stellen. Aber die Zeichen der Zeit scheinen mir nicht auf seinen demnächstigen Sieg hinzudeuten.

Welche Vorteile ein solcher böte, liegt auf der Hand. Denn der Agnostizismus bedeutet gegenseitige Duldung und Frieden zwischen den Vertretern der verschiedenen Weltanschauungsmöglichkeiten. Statt in erster Linie zu beweisen und zu widerlegen, angeblich streng logisch, und sich dann zu verwundern, daß beides auf den Gegner so gar keinen Eindruck macht, würde man ein persönlich-lebendiges Zeugnis von der Weltanschauung ablegen, die einem aus dem innersten Wesensgrunde erwuchs; und bei Erörterung der Gründe für und wider wäre stets der subjektive Faktor stark zu betonen: daß es ganz und gar von der Geistesrichtung des einzelnen Metaphysikers abhängt, welche Gründe für ihn die durchschlagenden sind.

Der gemäßigte Dogmatismus dagegen ist geneigt, an die Polemik gegen andere Weltanschauungen ein Übermaß von Zeit und Kraft zu vergeuden, die nutzbringender verwandt werden könnten. Und hat die Polemik, wie naturgemäß, keinen Erfolg, so liegt für ihn der Argwohn nahe, böser Wille oder Minderwertigkeit auf seiten der Gegner sei daran schuld. Um Wissenschaft auf einem Gebiet finden zu können, wo es doch tatsächlich keine gibt, muß er, ungewollt und unbewußt, die Mindestforderungen herabsetzen, die an wahres Wissen zu stellen sind. Werden aber einmal bloße Möglichkeiten, von denen man aus subjektiven Gründen überzeugt ist, als wissenschaftlich erwiesene Wirklichkeiten zugelassen, dann gibt es für viele kein Halten mehr auf dieser abschüssigen Bahn: nicht zufrieden damit, ihre apriorischen Konstruktionen als Tatsachen betrachtet zu sehen, machen sie, unter Verachtung der wirklichen Tatsachen, auch auf dem Erfahrungsboden der Wissenschaft die Entscheidungen von subjektiven Faktoren abhängig. Und so läuft der gemäßigte Dogmatismus stets Gefahr, von einem extremen verschlungen zu werden, den er selbst erzeugte.

Wünschenswert ist also der Sieg des Agnostizismus gewiß, doch

hat er wenig Wahrscheinlichkeit. Früher wagten meine Hoffnungen sich weiter vor, aber ich habe resignieren gelernt. Der Dogmatismus mit seinem Drang nach Abschluß, nach festen Resultaten, nach Sicherheit und Gültigkeit unabhängig vom individuellen Wähnen des einzelnen, scheint zu tief in der Menschennatur gegründet zu sein. Besonders im Verkehr mit der akademischen Jugend merke ich immer wieder, daß der Wein des Agnostizismus zu herb für sie ist. Und ob ihr Geschmack sich wandeln wird, wenn reife Männer aus ihr wurden? — — —

DIE SEELENFRAGE
VON HERMANN SCHWARZ

DIE frühere Psychologie war ausgesprochenermaßen Seelenlehre und wollte es sein. Man ging von der Voraussetzung aus, daß es eine immaterielle Seele gäbe. Dieser Seele schrieb man eine Reihe von Vermögen zu, das Vermögen zu fühlen, zu wollen und zu denken, und suchte von hier aus die einzelnen Bewußtseinsvorgänge des Menschen zu verstehen. Ebenso faßte man das Verhältnis der Seele zum Körper ins Auge. Hier interessierte man sich vor allen Dingen für die Frage, ob sie losgelöst vom Körper noch weiter existieren könne. Man bemühte sich mit andern Worten darum, Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu liefern. Diese Psychologie führte den Namen der metaphysischen Psychologie, einer Psychologie, die von der Erfahrung aus in das Jenseits der Erfahrung zu dringen suchte.

Gegen diese ältere Psychologie hatte sich seit Mitte des vorigen Jahrhunderts eine immer stärker werdende siegreiche Opposition erhoben. Man wollte, wie man es nannte, eine Psychologie *ohne* Seele haben. Die Annahme der Seele, erklärte man, sei eine unbewiesene Voraussetzung, mit der man nicht den Anfang machen dürfe. Wir müßten von dem, was in der Erfahrung vorliege, ausgehen und streng daran festhalten. In der Erfahrung seien immer nur *einzelne* Bewußtseinserlebnisse, einzelne dahinflutende Vorstellungen, einzelne Prozesse des Fühlens und Wollens gegeben. Ob uns diese Erscheinungen des Bewußtseins berechtigten, sie einer einheitlichen Seele zuzuschreiben, müsse erst untersucht werden. Die hypothetische Annahme der Seele könne sich daher höchstens am Ende, zum Abschlusse der psychologischen Forschung einstellen, sie dürfe keinesfalls am Anfange stehen. Sie sei vielleicht Resultat, dürfe aber nicht Voraussetzung sein. Diese Psychologie, die die Bewußtseinsvorgänge zunächst rein für sich, ohne Annahme der Seele betrachtete, nannte man *empirische Psychologie*, *Erfahrungspsychologie*.

Aber die „empirische" Psychologie arbeitet gar nicht mit der Erfahrung, sondern erst recht mit Hypothesen, ja mit einem ganzen Netze von solchen.

Da ist zunächst die Isolierungshypothese. Gibt es denn überhaupt in der Erfahrung solche *einzelnen* Vorstellungen, Gefühle und Willensregungen? Niemand hat dergleichen erlebt. Fühlen ist, als vom Selbst isoliert, nicht wirklich. Ebenso unwirklich sind vom

Selbst isolierte Vorstellungen und Willensregungen. Wirklich ist nur „ich fühle, ich denke, ich will". Die empirische Psychologie will aber gewaltsam von der Seele absehen, sie will erst hinterher, von allen jenen einzelnen Erlebnissen aus, zu ihrem einheitlichen Ausgangspunkt, dem sie tragenden und hervorbringenden Lebensprinzip, kommen. Da wird denn das Selbstbewußtsein, das in allen jenen Bewußtseinsvorgängen steckt, das sie unlösbar durchzieht und durchtränkt, zu einer Art Raum gemacht, in dem die einzelnen Vorstellungen, Gefühle und Willensregungen herumschwirren sollen. Die Vorstellungen und Gefühle, sagt man nun, steigen über und sinken unter die Schwelle des Bewußtseins, sie bewegen sich wie kleine seelische Atome voneinander weg und zueinander hin. Es ziehen die einen Vorstellungen, wenn sie bewußt geworden sind, auch andere aus dem Untergrunde des Unbewußten hervor: das nennt man Assoziation — oder die Vorstellungen verschmelzen miteinander: das nennt man Apperzeption. Kurz, wir haben hier eine Statik und Dynamik künstlicher, abstrakter, seelischer Einzelgeschehnisse, durch deren automatisches Zusammenspiel man das Bewußtseinsganze erklären zu können glaubt. Wird das gehen?

Es ist so, wie wenn wir die Teile eines Organismus isolieren, Kopf, Brust, Unterleib und Gliedmaßen abtrennen, alles einzeln für sich betrachten und hinterher den Versuch machen wollten, das lebendige Ganze daraus wieder zusammenzusetzen. Auf solche Weise bekämen wir eine tote Summe von Kopf, Brust, Gliedmaßen, ein bloßes Nebeneinander von einzelnen Stücken. Aber wir bekämen nie wieder etwas einheitlich Lebendiges. Genau so ist es hier. Ich, die Seele, bekommen wir jetzt zu hören, sei gar nichts anderes als die Summe jener einzelnen Bewußtseinsvorgänge. Es dürfe nicht heißen, ich habe Gefühle der Lust und Unlust, ich habe Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen, sondern ich bin das alles, ich bin die vereinigte Summe jener vereinzelten oder auch miteinander verschmolzenen Vorstellungen und Gefühle.

Das Ich, die seelische Einheit, hören wir also, soll entstehen. Erst sollen eine, dann mehrere, dann viele Vorstellungen da sein, Gefühle und Strebungen sollen sich hinzugesellen. Aus dem allen bilde sich allmählich der empirische Charakter des Menschen, sein Ich. Das klingt ganz schön, wir glauben es gern, wenn man sagt, unser Charakter bilde sich. Ja, er bildet sich, indem sich unser vorhandenes Ich bereichert und vertieft durch die Erlebnisse, die es hat, indem es Gehalt

bekommt von dem, was es durchlebt. Aber wenn man das so ausdruckt „ich bin nicht einer, der Erfahrungen macht, der durch Erfahrungen gebildet und innerlich gereift wird, sondern einer, der sich aus Erfahrungen bildet", so glaubt man das nicht so unumwunden. Es muß ein Fehler in dieser Lehre stecken, mindestens steckt eine Schwierigkeit darin, die wir jetzt ans Licht ziehen wollen.

Ich soll, sagen die empirischen Psychologen, die vereinigte Summe aller meiner Erlebnisse, meiner früheren und meiner jetzigen, sein Sicherlich sind der früheren Erlebnisse viel mehr, als der jetzigen — die ersteren gehören meinem ganzen vergangenen Leben an, die letzteren nur dem einen, gegenwärtigen Augenblicke. Aber wo sind denn diese früheren Erlebnisse, die miteinander und meinem jetzigen zu einer Einheit des Ich verschmolzen sein sollen? Sie sind verschwunden und vorbei; sie sind vergangen, nicht mehr da, sie fehlen einfach. Der wichtigste Teil dessen, was zur Verschmelzung gegeben sein müßte, aus dem sich mein gegenwärtiges Ich summieren soll, existiert ja gar nicht mehr. Wenn ich zehn Mark gehabt habe und habe noch zehn Mark, so habe ich nicht zwanzig Mark, sondern zehn Mark. Aber wenn ich vergangene Gefühle und Vorstellungen gehabt habe und es treten dazu jetzige, so sollen nicht bloß diese jetzigen vereinzelten Gefühle und Vorstellungen da sein, sondern eine Summe, etwas Neues, das ich als mein Gesamtich, als meinen Charakter bezeichnen darf?

Aus dieser Verlegenheit hilft sich die empirische Psychologie durch ihre zweite Hypothese. Nach der Isolierungshypothese schreitet sie zur Unsterblichkeitshypothese. Zwar von einer etwaigen Fortdauer der Seele im ganzen will man nichts wissen, aber man postuliert eine Unsterblichkeit der einzelnen Vorstellungen. Unsere Vorstellungen und Gefühle sollen Dauerbestand haben. Auch unsere früheren Vorstellungen und Gefühle, sagt man, seien immer noch in uns vorhanden, aber als unbewußte Wesenheiten, die gelegentlich wieder bewußt hervortreten können. Dieser unbewußte Besitz in uns vergrößere sich mit jeder neuen Wahrnehmung, mit ihm verschmelze überhaupt alles, was vom Gehalt jedes gegenwärtigen Augenblicks hinzukomme: so wachse unser Ich fort und fort, indem sich die unbewußten Massen immer mehr anhäufen.

Bei Annahme der Seele brauchen wir diese unsterblichen Wesen, die Einzelvorstellungen nicht. Da genügt es, zu sagen, daß unsere heutigen Vorstellungen, Gefühle und Strebungen zwar unseren gestrigen

gleichen, aber sie brauchen nicht dieselben zu sein: wie aus einem Baume jahraus, jahrein an derselben Stelle neue Blätter und Blüten hervorsprießen. Es sind gleiche Formen wie die vorjährigen, am gleichen Platze, aber immer wieder neue, nicht dieselben, sondern andere Exemplare. Nicht die Blätter und Blüten, sondern der Stamm überdauert die Jahreszeiten. So ist es auch in der Psychologie unumgänglich, das Überdauern des Augenblicks in die Seele zu verlegen. Denn sich zu erinnern ist nur die Seele befähigt, nicht erinnert sich eine einzelne Vorstellung oder ein einzelnes Gefühl. Dadurch erweist sich die Seele als etwas Dauerndes und Überdauerndes. Aus ihrem Fortbestande verstehen wir ohne weiteres, warum sich die Bewußtseinstätigkeiten wiederholen. Es genügt zu sagen, daß die Seele in neuen Bewußtseinsvorgängen gleiches denkt, fühlt und will, wie sie es früher in ähnlichen Bewußtseinsvorgängen gedacht, gefühlt und gewollt hatte. Aber nicht kehren die vergangenen Vorstellungen, Strebungen und Gefühle als solche aus dem Schlummer des Unbewußten wieder. Man ist dann der Annahme unbewußt beharrender Vorstellungsmassen, auf- und niedersteigender Vorstellungsatome, überhoben. Mit der einen Hypothese der Seele, wenn man es Hypothese nennen will, kommen wir überall aus. Die empirische Psychologie muß aber immer neue Hypothesen ersinnen, um der sich türmenden Schwierigkeiten Herr zu werden. So auch jetzt wieder.

Sie ist gezwungen noch eine dritte Hypothese aufzustellen. Zu der Isolierungs- und der Unsterblichkeitshypothese muß eine neue wunderliche Annahme über das gegenseitige Verhältnis von Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen treten. Angenommen nämlich, daß über die Schwierigkeit, wie Vergangenes mit Gegenwärtigem verschmelzen könne, die Unsterblichkeitshypothese hinweghilft, so müssen wir doch weiter fragen: ist denn auch das, was so gleichsam als versteinertes, früheres Seelengeschehen, als ein buntes Gewimmel durcheinander schwirrender Schatten in uns fortlebt, miteinander und mit den neuen Seelenerlebnissen verschmelzbar? Ist es ohne weiteres verständlich, daß Vorstellungen und Gefühle und Strebungen, die doch alle zunächst etwas sehr verschiedenes an sich haben, zu einer Einheit zusammengehen können?

Verständlich ist das wieder nur auf dem Boden der vielgeschmähten Seelenpsychologie. Daß das eine gegebene Ich denkt, fühlt und will, ist nichts Wunderbares. Wir werden unmittelbar inne, wie sich unser eines Ichleben in die Vielheit jener Tätigkeiten auseinanderlegt. In

dem einen Ich, das sie hat, geben sich unser Fühlen, Wollen und Denken ohne weiteres als etwas Zusammengehöriges kund, so wie die Blätter, Blüten und Zweige eines Baumes verschieden sind und doch als Ausdruck desselben einen Lebens zusammengehören.

Das wird ganz anders, wenn die eine Einheit, die in allen unseren verschiedenen Bewußtseinstätigkeiten lebt, ausgeschaltet wird, wie es die empirische Psychologie verlangt. Nehmen wir das Ich fort, soll es erst allmählich aus der Verschmelzung von Fühlen, Wollen und Denken zusammenwachsen, so verstehen wir nicht mehr, was diese Teilstücke noch miteinander zu tun haben sollen. Da fehlt der gemeinsame Nenner, der das alles als etwas Gleichartiges erscheinen läßt. Was hätte an sich das Vorstellen mit dem Fühlen, das Fühlen mit dem Wollen gemeinsam, wenn nicht dasselbe Ich die Vorstellungen vorstellte, das Gefühl fühlte, das Wollen wollte! Kurz, die Fäden des Seelengewebes fallen jetzt auseinander, und wir können gar nicht wissen, ob sie noch ein einheitliches Gespinst ergeben können, ob Vorstellungen, Gefühle und Strebungen, die sich zur Einheit des Charakters addieren sollen, noch zusammenaddierbar sind.

Niemand wird Blätter und Fleischstücke zusammensetzen und sagen, das sei ein lebendiger Organismus. Wer steht dafür, daß sich, wenn nach den Empiristen Vorstellungen und Gefühle zu einem Ich zusammenwachsen sollen, die Gefühle zu den Vorstellungen wie Blatt zu Blatt und nicht wie Fleischstücke verhalten? Leugnet man von vornherein, daß Vorstellungen und Gefühle a n einem Ich zusammengegeben sind, dann wird es niemals gelingen, a u s den Vorstellungen und Gefühlen jemals wieder das Ich zusammenzubringen, dann bleiben sie wesensfremde Elemente, von denen viel verständlicher ist, daß sie auseinanderklaffen, als daß sie fähig sein sollten, zur Einheit zu verschmelzen.

Die konsequenteren Empiristen haben diese Schwierigkeit auch längst eingesehen und stellen darum ihre dritte Hypothese auf: sie lassen alle Vorstellungen von vornherein mit Gefühlscharakter behaftet sein. Die Vorstellungen seien, wie sie sagen, gefühlsbetont. Noch andere haben den Vorstellungen auch ein Streben beigelegt. Die auf dem Seelenboden beharrenden Vorstellungen, erklärte man, sollen fortwährend streben, sich aus dem unbewußten Zustande in den bewußten zu erheben; hierin bestehe unser Wollen. Heute zieht man vor, von strebenden Gefühlen, „Strebungsgefühlen" zu reden. Kurz, man sucht das Seelenleben aus einheitlichen Elementen zu konstruieren, in die man von vornherein

soviel wie möglich psychische Charaktere packt. Diese Elemente sind nun schon selbst wie kleine Seelen: Vorstellungen, die eine Gefühlsseite, Gefühle, die eine Strebeseite haben.

Durch solche Künsteleien richtet sich die empirische Psychologie von selbst. Erfahrungspsychologie ist diese „Psychologie ohne Seele" nie gewesen, sondern weit mehr Hypothesenpsychologie, als jemals jene ältere „Psychologie mit Seele". Noch schlimmer, die empirische Psychologie wird von der Erfahrung, auf deren Namen sie sich beruft, widerlegt. Ihre Grundvoraussetzung ist die Unsterblichkeit der Vorstellungen, damit steht und fällt sie. Die Vorstellungen sollen, wie sie einmal gegeben sind, immer wieder identisch mit sich auftauchen können, wie ein Kahn aus bewegter See; zugleich sollen sie die geistigen Erneuerungen von Wahrnehmungen sein. Beides ist falsch.

Die Vorstellungen sind nicht starre unveränderliche Größen. Unseren Begriffen eignet Identität mit sich, nicht unseren Vorstellungen. „Die Rose ist eine Zierpflanze", „Die Rosen von Schiras", „Sie trug eine Rose im Haare", „Des Sommers letzte Rose", „Im Winter ist sie entblättert" — in allen diesen Sätzen gibt zwar der Begriff den Aussagen über die Rose logische Einheit, die wir in unanschaulichem Wissen festhalten. Die hineinspielenden Phantasievorstellungen sind aber nicht in zweien dieser Sätze gleich, ja, sie wechseln beim Aussprechen desselben Satzes. Selbst wenn wir an eine bestimmte Rose denken, ruht die Bestimmtheit des Gedankens im Denken, nicht in den begleitenden Vorstellungen. Die Vorstellungen wechseln, aber ich weiß immer um dasselbe Objekt mit den Vorstellungen, die sich auf das Objekt richten.

Ebensowenig sind die Vorstellungen einfache Erneuerungen der Wahrnehmungen. Nicht hat man zuerst eine Wahrnehmung, und diese würde dann gleichsam zu einem Geiste, einer Vorstellung, in der sie wieder auflebte. Jede Vorstellung beruht vielmehr auf zahlreichen Wahrnehmungen und ihrer Verarbeitung durch das Subjekt[1]. Man sieht z. B. einen Bekannten von verschiedenen Standpunkten aus, gewahrt ihn in verschiedener Beleuchtung, mit verschiedener Bekleidung, verschiedenem Mienenspiel, verschiedenen sprachlichen Äußerungen. Das alles weiß man. aber man weiß es nicht aus den Vorstellungen,

[1] Dies hebt neuerdings der experimentale Psycholog MEUMANN wieder energisch hervor z. B. in Ökonomie u. Technik d. Gedächtnisses. 2. Aufl. S. 14.

in dem sich das Wissen belebt. Die Vorstellung ist nur ein fließendes Einzelgebilde, das sich vermöge des gerade gebrauchten Wissens innerlich gestaltet und mit mehr oder weniger subjektiver Umformung und freier Kombination von Eindrücken der Wahrnehmung heute so, morgen so aufbaut. Zugleich trägt dies Gebilde ganz neue Züge, die es von jeder Wahrnehmung unterscheiden. Die Vorstellung eines Donners z. B. hat nichts mehr von Schallstärke an sich. Sie ist nicht lauter als die Vorstellung eines Tiktaks. Man weiß aber, daß der Donner, den man sich vorstellt, lauter als das vorgestellte Tiktak ist. Immer wieder stoßen wir auf die Tatsache des Wissens, das hinter den Vorstellungen lebt und schöpferischer und reicher als die Vorstellungen ist. Dieses Wissen mit seiner unanschaulichen begrifflichen Einheit gibt der Unbestimmtheit der Vorstellungen Halt, aktiviert sich in ihnen zu anschaulicher Entwickluug und schließt für ihr Kommen und Gehen die Regel in sich. Dort das tiefe Leben der Seele, hier Wellenschlag der Oberfläche.

Kurz, jene Vorstellungen, mit denen die empirische Psychologie arbeitet, mit ihrer Selbständigkeit und Dauerhaftigkeit, ihrer Wahrnehmungstreue und Unveränderlichkeit, haben andere Eigenschaften, als die Vorstellungen der Erfahrung. Die wirklichen Vorstellungen sind niemals von der Art, daß sich daraus das Ich bilden könnte. Durch seine Fähigkeit des Wissens bedingt vielmehr dieses sie.

Seit ungefähr dreißig Jahren hat man eingesehen, daß man bei der empirischen Psychologie nicht stehenbleiben kann. Man muß entweder hinter sie, noch eine Stufe tiefer, in den Materialismus herab, oder über sie hinaufsteigen. Die Stufe tiefer, die ganz folgerichtige Rückbildung und Umbildung der empirischen Psychologie, finden wir in der physiologischen Psychologie.

Für die empirische Psychologie war die Annahme der Seele eine Hypothese, die erst hinterher bewiesen werden müsse. Die physiologischen Psychologen leugnen von vornherein, daß es eine Seele gibt. Es gäbe nur einzelne seelische Vorgänge; nicht aber, wie nach den empirischen Psychologen isoliert, sondern an materielle Vorgänge gebunden. Unsere seelischen Vorgänge seien an das Großhirn geknüpft. Dort spielen sie sich in den unzähligen Einheiten von Nervenzellen und Nervenfasern ab, die man als „Neuronen" bezeichnet. Sobald letztere erregt werden, entlädt sich in ihnen, von Punkt zu Punkt fortschreitend, chemische Energie, ähnlich wie bei einem Pulverfaden die Verbrennung fortschreitet.

Dieser Prozeß, der der physikalischen Bestimmung zugänglich ist, sei die objektive Seite des nervösen Geschehens. Daneben erscheine aber auch jeder Neuronenprozeß sich selbst in subjektiver Spiegelung. Er habe, während und so lange er erregt sei, eine sogenannte innere Seite; er gewinne von sich selbst ein Bewußtsein. Diese inneren Spiegelungen unserer Hirnrinden-Neuronen-Prozesse, diese inwendig erscheinenden Selbstreflexe, seien das, was wir unsere seelischen Vorgänge nennen.

Gegen diese Lehre streiten die elementarsten psychologischen Tatsachen.

Nehmen wir an, die Erregung der einen Neurone bedeute, von innen gesehen, ein Lustgefühl, die Erregung einer andern spiegele sich in einem Schmerzgefühle. Lust und Schmerz sind sehr verschieden, aber in einem merkwürdigen Punkte stimmen sie überein: darin, daß sie beide meine Lust, mein Schmerz sind. Woher diese Gleichheit der Ichempfindung, da es doch die Innenseiten verschiedener Neuronen sind? Vielleicht sieht man den Grund darin, daß beide Neuronen derselben Großhirnrinde angehören. Das mag erklären, daß beide Innenseiten, dort die Lust, hier der Schmerz, den gleichen Ichcharakter haben. Aber ich bemerke doch auch die Gleichheit der Ichempfindung, ich sage: ich, der ich Lust fühle, bin derselbe wie ich, der ich Schmerz fühle. Woher weiß das Lust-ich der ersten Neurone von dem Schmerz-ich der anderen, und woher weiß es, daß es trotz der Verschiedenheit der Erlebnisse dasselbe erlebende Ich ist? Darauf hat noch kein Materialist und noch kein Physiolog jemals geantwortet. Sie wollen und können immer nur mit den räumlichen Verhältnissen des Nebeneinander im Gehirn rechnen. Aus solchem räumlichen Nebeneinander läßt sich aber nicht jene geistige Einheit zusammenklauben, die sich in den verschiedensten Bewußtseinsvorgängen immergleich und immer neu erlebt.

Die Wahrheit ist auch hier: es gibt niemals zerstreutes, vereinzeltes Bewußtsein, das hier an dieser, dort an jener Neurone haftete; sondern alle Bewußtseinsvorgänge sind von vornherein in die Einheit unseres Ich hineingenommen. Erzeugten die Erregungen der Neuronen in sich selbst ihre inneren Seiten, so würden diese Innenseiten, wie die Neuronen, ewig getrennt, voneinander bleiben. Wir könnten niemals sagen: ich, der ich Lust fühle, bin derselben wie ich, der ich Schmerz fühle. Da wir aber so sagen können, weil wir so erleben, bleibt nur

anzunehmen übrig, daß die Erregungen der Neuronen auf einen geistigen Faktor herüberwirken. Dieser hat die inneren Erlebnisse, die uns als Lust und Schmerz bewußt werden, und nicht haben die Neuronen selbst jene Erlebnisse.

Wie wir hier einen geistigen Faktor annehmen müssen, der den Raumverschiedenheiten der Neuronen uberlegen ist, so überragt derselbe geistige Faktor die Schranken der Zeit, und das ist der zweite Grund, warum alle materialistischen Erklärungen an der Tatsache des Ich zerschellen. Wir sagen nicht nur „ich, der ich jetzt Lust fühle, bin derselbe wie ich, der ich jetzt Schmerz fühle", sondern wir sagen auch „ich, der ich diesen gegenwärtigen Schmerz erlebe, bin derselbe wie ich, der auch vergangenen Schmerz erlebt hatte". Mit der Innenseite von Nervenprozessen läßt sich das wieder nicht erklären. Denn nirgends erlebe ich einen vergangenen Nervenprozeß. Ich kann auch nicht mittels eines neuen Nervenprozeßes einen vergangenen erleben, sondern erlebe immer nur den neuen selbst. Alle Nervenprozesse, die jetzt in mir auftreten, sind mir in ganz gleicher Weise als gegenwärtige gegeben. Zwischen ihnen gibt es keine Zeitdistanzen. Unser Bewußtsein dagegen hat die merkwürdige Fähigkeit, die Zeit zu überdauern. Mit „meinen" vergangenen Zuständen und Erlebnissen weiß ich mich ebenso eins, wie mit „meinen" gegenwärtigen, und doch unterscheide ich sie wieder von meinen gegenwärtigen Erlebnissen. Diese Unterscheidung muß den Physiologen wie eine Unterscheidung aus der vierten Dimension anmuten, und sie ist auch vom Standpunkte des Nervenprozesses aus ein Wunder. Das Vergangene sich zu „vergegenwärtigen" und doch wieder als Vergangenes von allen gegenwärtigen Erlebnissen zu unterscheiden: ein Nervenprozeß kann so etwas nicht leisten; das kann nur eine geistige Potenz, das Ich. Hier zeigt sich eben die zweite unvergleichliche Fähigkeit des Ich. Wie es sich, gegenüber dem Nebeneinander der Nervenprozesse als raumüberlegene Einheit erweist, erweist es sich als zeitüberbrückende Einheit gegenüber dem Nacheinander der Nervenprozesse.

Das alles ist ganz klar. Seit jeher haben die Philosophen in obigen beiden Gründen die entscheidensten Einwände gegen den Materialismus gefunden. Gleichwohl versuchen die physiologischen Psychologen immer wieder, alles Seelenleben nur für die vereinzelten Innenseiten von vereinzelten Nervenprozessen auszugeben. Sie glauben die Beweise in der Hand zu haben, daß das Ich nicht als eine raum-

lose Einheit gegeben ist, sondern Stück für Stück aus der Nebeneinanderlagerung von Nervenzentren hervorgeht. Wie es etwa keine einheitliche Regenwurmseele gibt, sondern jedes Glied nur sein besonderes dumpfes Eigenleben besitzt, so sei es auch mit den einzelnen Teilen des Gehirns. Wir kommen hiermit zum Paradestück der physiologischen Psychologie, d. i. zur Lehre von der Lokalisation der Bewußtseinsvorgänge in der Großhirnrinde.

Jede Großhirnrinden-Hemisphäre läßt, von außen angesehen, vier große Bezirke erkennen: den Stirnlappen, den Scheitellappen, den Hinterhauptslappen und den Schläfenlappen. Dazu kommt, tief im Innern eingebettet, das Ammonshorn. Schneidet man einem Wirbeltiere die beiden Scheitellappen fort, so verliert es alle Tast- und Temperaturempfindungen. Entfernt man die Hinterhauptslappen, so wird es blind, entfernt man die Scheitellappen, so wird es taub. Ebenso haftet am Ammonshorn das Schmecken und Riechen. Von allen diesen sogenannten „Sinneszentren" aus ziehen sich verbindende Nervenfasern nach dem Stirnhirn. In ihm soll sich die verbindende Geistestätigkeit abspielen, und darum heißt es das „Assoziationszentrum".

Verweilen wir erst einmal bei den Versuchsergebnissen, die die Sinnes- oder Wahrnehmungszentren betreffen. Diese Lokalisationen werden sofort verständlich, wenn wir hören, daß an jenen Stellen die Sinnesnerven münden, die von der Körperoberfläche herkommen. Genannte Nerven sind unsere eigentlichen Sinnesorgane. Das äußere Auge z. B. dient nur dazu, Licht auf die Netzhaut zu lenken, mit der unser Sehorgan anfängt. Das äußere Ohr dient nur dazu, um Luftstöße in Flüssigkeitswellen umzusetzen, die die „Cortischen Fasern" in der Schnecke erregen. Diese sind der Anfang unseres Hörorgans. Wie nun unser Sehorgan, also der Sehnerv in der Netzhaut anfängt, so endet er im Hinterhauptslappen, d. i. an derjenigen Stelle des Großhirns, mit deren Hinwegnahme Blindheit eintritt. Ebenso endet der Gehörsnerv, der in den Cortischen Fasern der Schnecke anfängt, in den Schläfenlappen, d. i. an jener Stelle des Großhirns, mit deren Hinwegnahme Taubheit eintritt. Niemand wundert sich, daß wir nur mit den Augennerven sehen, mit dem Hörnerven hören. Dazu braucht es freilich keines besondern Experiments. Man braucht einfach das Auge zu schließen und das Ohr zu verstopfen, so empfangen der Seh- und Hörnerv keine Eindrücke von außen mehr, das Sehen und Hören hört auf. Nicht weniger selbstverständlich sollte es sein, daß es denselben

Erfolg haben müßte, wenn man die im Gehirn liegenden Endstellen unserer Sinnesorgane beschädigte. Konnen wir nicht ohne intaktes äußeres Ende der Sinnesorgane sehen und hören, so werden wir es ebensowenig können, ohne daß die inneren Enden heil sind. Es ist so, wie wenn das Rudern aufhört, ob man die Ruderplatte oder die Ruderstange oder den Rudergriff zerbricht. Das innere Ende der Sinnesorgane gleicht dem Rudergriffe.

Aber das Experiment, das uns diese selbstverständlichen Tatsachen einwandsfrei vor Augen führt, läßt sich nicht so einfach anstellen, wie das Verschließen der Sinnesorgane. Es hat recht lange gedauert, bis man wirklich zeigen konnte, daß das Sehen und Hören ausbleibt, wenn der innerste in der Großhirnrinde liegende Teil des Seh- und Hörorgans zerstört wird. Unsere Gehirnanatomen mußten erst lernen, sich aus dem verschlungenen Gewirr der tausend und abertausend Nervenfäden so weit zurecht zu finden, daß sie auch wirklich die einzelnen Nervenpartien greifen konnten. Es war ein Triumph der Gehirnanatomie, als das endlich gelang, als durch Ausschneiden des Sehzentrums im Hinterhauptslappen Blindheit bei den Versuchstieren erzeugt wurde, durch das Ausschneiden des Hörzentrums im Schläfenlappen Taubheit, ohne daß das äußere Organ, d. h. eben das andere Ende des wirklichen Sinnesorgans, verletzt wurde. Es war ein Triumph der Geschicklichkeit und eine Bereicherung der anatomischen Kenntnisse. Eine Bereicherung unserer Kenntnisse über das Verhältnis von Gehirn und Seele war es nicht. Man muß sich die Organe des Sehens, Hörens usw. einfach etwas länger denken, als es der Laie zu tun pflegt, das ist alles. Man hatte die Ansatzstellen gefunden, an denen gleichsam die Intelligenz jene Organe handhabt, und konnte nun auch mit den Ansatzstellen im Gehirn experimentieren, wie vorher mit den äußerlich sichtbaren Organverletzungen. Der Effekt ist aber durchaus der alte, längst bekannte, daß es kein Sehen ohne intaktes Sehorgan und kein Hören ohne intaktes Hörorgan gibt, gleichviel welche Stelle des Organs zerstört wird. Niemand braucht deshalb an der Meinung irre zu werden, daß unsere Sinneswerkzeuge und Gliedmaßen Werkzeuge der Intelligenz sind.

Anders die physiologischen Psychologen. Ihnen sind die Nerven und ihre Endigungen nicht Organe, sondern Erzeuger der Intelligenz. Sie glauben auf Grund der genannten Beobachtungen die Seele schon in Stücken vor sich liegen zu sehen. Mit der Zerstörung des Hinterhaupts-

lappens habe man, meinen sie, das Sehen ausgeschnitten, mit der Zerstörung des Schläfenlappens das Hören usw. So könne gewissermaßen die ganze Seele Stück für Stück ausgeschnitten werden und sei eben darum von Anfang an keine einheitliche Seele gewesen. Sie sei keine immaterielle Einheit; es gäbe nur getrennte und zerstreute Bewußtseinsfunktionen, von denen die eine an dieser, die andere an jener Stelle des Großhirns lokalisiert sei. Das Sehen oder die Gesichtsempfindungen seien die Innenseiten solcher Neuronen, die den Hinterhauptslappen bilden, das Hören oder die Gehörsempfindungen seien die Innenseiten solcher anderer Neuronen, die den Schläfenlappen bilden usw. Das ist ungefähr so, wie wenn man schließt: wer zwischen zwei Städten ein Stück Telegraphenleitung ausschneidet, schneidet auch die Elektrizität aus, die durch die Leitung fließt. Die Elektrizität nimmt ihren Weg über den Draht, ist aber nicht an den Draht gebunden. So nimmt auch die Bewußtseinstätigkeit, wenn man von unräumlichem ein räumliches Bild wagen darf, ihren Weg über die Nervenzellen, ist aber nicht in ihnen eingesperrt.

Schon damit erledigt sich eigentlich alles, was die physiologischen Psychologen über die Abhängigkeit des Bewußtseinsgeschehens von den Nervenprozessen sagen. Sie widerlegen nicht die Theorie, daß es eine einheitliche Seele gibt, die sich nur verschiedener Nerven als Organe für ihre verschiedenen Leistungen bedient. Das Positive dagegen, was sie an Stelle der Einheitsseele setzen zu sollen glauben, ist unbrauchbar. Es mutet uns nicht mehr oder weniger als ein Opfer des Intellekts zu. Man nennt den Seelengedanken mystisch. Aber der Mystizismus, zu dem sich die Lokalisationsphysiologie bekennt, ist viel schlimmer.

Da ist zunächst der Mystizismus der Innenseite[1]. Ein Nerv ist erregt. Sofort, sagt man, subjektiviere sich in ihm selbst diese Erregung zu einer Wahrnehmung. Ein anderer Nerv ist erregt. Sofort subjektiviere sich in ihm selbst die andere Erregung zu einer Vorstellung. Sobald wir hier ganz allgemein und bequem von Wahrnehmung und Vorstellung sprechen, klingt das wie ein entschleiertes Welträtsel und sieht aus wie Wissenschaft. Sobald wir aber in die Einzelheiten gehen, erkennen wir den Spuk. Hier mögen wenige Andeutungen genügen.

[1] Neuerdings wieder trefflich von JOHANNES REHMKE „Philosophie als Grundwissenwissenschaft" S. 217 ff. abgewiesen.

Setzen wir einmal den Fall, daß wir uns der Rundheit eines Kreises bewußt sind. Wie wäre dieses Bewußtsein aufzufassen? Etwa als die Innenseite einer einzigen Neurone? Letztere mußte eine merkwürdige Vorliebe haben, sich gerade in der Form der Rundheit innerlich anzuschauen. Warum nicht in der Form des Vierecks, des Punkts oder der geraden Linie? Man müßte also das Bewußtsein der Rundheit aus den Teilbewußtseinen (Innenseiten) mehrerer Neuronen hervorgehen lassen. Aber was wären das für Teilbewußtseine, und wie könnte aus ihnen ein übergreifendes Einheitsbewußtsein entstehen? Oder ein anderes Beispiel. Jemand sieht und tastet die Ausdehnung eines Schlüssels. Es ist beidemal dieselbe Ausdehnung am selben Ort. Aber in der getasteten Ausdehnung soll sich eine Tastneurone des Scheitellappens, in der gesehenen Ausdehnung soll sich eine Sehneurone des Hinterhauptslappens inwendig spiegeln. Wie könnten sich diese beiden Innenseiten gänzlich getrennter Neuronen vereinigen, wie könnten sie das eine Bewußtsein entstehen lassen, daß ich dieselbe Ausdehnung hier sehe, dort taste? Die Innenseitenlehre zerreißt eben durch ihre Voraussetzungen alle seelischen Zusammenhänge und muß zu Wundern greifen, um sie hinterher wieder herzustellen.

Das Zweite ist der Mystizismus der Örtlichkeit. Die Nervenprozesse sind nämlich alle gleichartig. Ein Nervenprozeß, der sich in den Neuronen des Hinterhauptslappens abspielt, unterscheidet sich in nichts von einem Nervenprozesse, der in den Neuronen des Schläfenlappens stattfindet. Einer wie der andere gibt sich als die gleiche chemische Entladung, die von Eiweißstoff zu Eiweißstoff, wie in einem Pulverstreifen, fortschreitet; hier wie dort pflanzt sich die Entladung mit gleicher Geschwindigkeit fort und bringt, in einen Stromkreis eingeschaltet, die Magnetnadel zur selben negativen Schwenkung. Und da soll sich plötzlich der Nervenprozeß im Schläfenlappen innerlich ganz anders spiegeln als der Nervenprozeß im Hinterhauptslappen, weil sich jener an einem andern Orte als dieser abspielt? Jener soll sich innerlich als Lichtempfindung, dieser als Ton- und Geräuschempfindung erleben? Sonst heißt es überall in der Naturwissenschaft „gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen", ohne Unterschied, ob sich die Ursache an diesem oder jenem Orte befindet. Wasserdunst z. B. ist Wasserdunst, ob er aus einem Glase oder über der Meeresfläche oder im Gebirge aufsteigt, und behält immer dieselben Eigenschaften. Im Gehirn soll es auf einmal anders sein. Da sollen die gleichen Ursachen, Nerven-

prozesse, die sich chemisch als gleichartige explosive Entladungen von Eiweißstoffen ausweisen, ganz verschiedene Wirkungen, in diesem Falle verschiedene Innenspiegelungen, haben, aus keinem andern Grunde, als weil sie sich an andern Stellen des Raums befinden. Das ist unglaublich. Andererseits sollen sie, wo es gerade paßt, auch wieder das nämliche wirken. Mit ihren sonst so verschiedenen Innenspiegelungen soll sich ja überall dasselbe identische Ichgefühl verbinden.

Hier haben wir es nicht mehr mit wissenschaftlicher Methodik, sondern mit Mystizismus der Örtlichkeit zu tun. Durch diesen phantastischen Dogmatismus rächt es sich, daß man die nächstliegende Erklärung des Sachverhalts durchaus nicht gelten lassen will. Nerven sind eben Nerven, d. h. Organe, mittels welcher die Seele mit der Außenwelt, der Welt äußerer Licht- und Schallreize verkehrt. Alles, was wir aus den Ausschneideversuchen lernen, weist nicht auf die Nerven und ihre angeblichen Innenseiten, sondern auf die Außenwelt, die vor den Nerven, und auf die Tätigkeit der Seele, die hinter ihnen liegt, hin. Auf die Reize der Außenwelt: an diese hat sich die Nerventätigkeit in gewisser Weise angepaßt. Daher kommt es, daß ein Schlag auf das Auge, ein elektrischer Strom durch das Auge mit Lichteindrücken beantwortet werden, wie sie der gewohnten Einwirkung der Ätherwellen entsprechen. So weist der Gesichtsnerv durch das, was er zum Bewußtsein bringt, auf die Außenwelt, auf sein gewohntes Milieu, auf die Reize, die ihn normalerweise erregen. Und daß er etwas zum Bewußtsein bringt, weist darauf hin, daß ein Bewußtsein da ist, zu dem er „etwas hinbringt", richtiger: es weist darauf hin, daß psychische Funktionen mit der Tätigkeit der Nerven zusammenarbeiten.

Denn nicht so ist es, daß die Nerventätigkeit schon sofort aus sich heraus die Wahrnehmung bedingt; sondern bald ergreift die psychische Funktion die Nerventätigkeit und gestaltet sie erst dadurch zur Wahrnehmung, bald zieht sie sich von der Nerventätigkeit zurück, und dann bleibt diese wahrnehmungslos. Ein Luftballon steigt empor. Wir schauen ihm nach, wie er immer kleiner wird. Zuletzt ist er entschwunden. Wir sagen, daß wir „nichts mehr sehen", und doch haben wir das ganze Gesichtsfeld voll Blauempfindung. Woher kommt das? Unsere Aufmerksamkeit war auf den Ballon gelenkt und nicht auf den blauen Himmel. Darum sehen wir ihn nicht, trotzdem seine hellen starken Lichtstrahlen unsere Sehnerven fortwährend erregen. Wohl aber sehen wir bis zuletzt das schwache Pünktchen des Luftballons,

weil wir darauf achten. Nicht also die Stärke der Nervenerregung, sondern die Stärke der geistigen Zuwendung bewirkt die Klarheit und Deutlichkeit der Wahrnehmung. Eine Nerventätigkeit kann schwach sein, und doch kann sich ihr eine klare und deutliche Wahrnehmung zugesellen, nämlich, wenn ihr die Aufmerksamkeit zugewendet ist. Umgekehrt kann ein Nerv stark erregt sein, und doch tritt die zugehörige Empfindung nicht oder nur undeutlich ins Bewußtsein, weil ihr die geistige Zuwendung der Aufmerksamkeit fehlt.

Kurz, alles Wahrnehmen, das Sehen, Hören usw., ist nichts weniger als eine bloß passive Innenspiegelung von Nervenerregungen, die sich in den Neuronen der Großhirnrinde abspielen. Es ist ein durch und durch aktiver, auswählender, bevorzugender Prozeß, der zwar nicht ohne Nervenerregung, aber darum noch lange nicht durch sie stattfindet. Ein geistiger Faktor ist hier mit im Spiele und kann bewirken, daß gerade die schwächeren Eindrücke die bewußteren werden. Das läßt sich nimmermehr rein mechanisch erklären. Da könnte es nur heißen „je stärker die Nervenerregung, desto stärker auch ihre Bewußtseinsspiegelung".

So sehen wir, daß schon alles Wahrnehmen auf einer geistigen Energie beruht, die nicht aus dem Spiele der Nerventätigkeit erzeugt wird, sondern in dasselbe eingreift. Das Wahrnehmen ist die niedrigste Form geistiger Spontaneität. Je höher wir in der Reihe der Bewußtseinstatsachen aufsteigen, um so zwingender zeigt sich das geistige Gepräge unseres Bewußtseinslebens, um so haltloser werden alle mechanischen Wegerklärungen des Seelenfaktors. Betrachten wir noch die Vorstellungen!

Die Hauptfrage für den Physiologen ist natürlich, wo er sie im Gehirn lokalisieren soll. Es läßt sich zeigen, daß er ihnen mit gutem Gewissen überhaupt keinen Platz im Gehirn anweisen kann. Vorher möge erörtert werden, wie sich nach physiologischer Auffassung Wahrnehmung und Vorstellung unterscheiden. Wir haben, sagen die Physiologen, niemals Vorstellungen ohne Wahrnehmungen gehabt zu haben. Zur Wahrnehmung werden wir durch äußere Reize genötigt, die unsere Sinnesnerven und weiterhin die Wahrnehmungsneuronen erregen. Das geschieht mit beträchtlicher Stärke. Von diesem Erregungsüberschusse der Wahrnehmungsneuronen soll sich ein Teil absplittern und auf die Vorstellungsneuronen überfließen, so daß auch diese miterregt werden. Die erste Erregung jeder Vorstellungsneurone müsse notwendig von

einer Wahrnehmungsneurone aus geschehen. Später könnten die Vorstellungsneuronen auch durch beliebige innere Anstöße in Nacherregung geraten. Sobald dies geschehe, spiegele sich die Erregung der Vorstellungsneurone in einem Bewußtseinsprozesse, den wir als „Vorstellung" bezeichnen, und zwar habe solche Vorstellung stets den gleichen oder doch sehr ähnlichen Inhalt, wie die Wahrnehmungsneurone, durch deren überspringenden Anstoß sie erstmalig erregt worden sei.

Notwendig ist hiernach das Vorstellungsbewußtsein schwächer als das Wahrnehmungsbewußtsein, weil nur ein Bruchteil von der Wahrnehmungserregung in die Vorstellungsneurone überfließt. Daß diese ganze Theorie falsch ist, sieht jeder Kundige. Auch der Laie kann es daraus ersehen, daß es eine Menge Vorstellungen gibt, denen nie eine Wahrnehmung entspricht, z. B. die Vorstellung des „Nichts", die Vorstellung der Vergangenheit, der meisten Zahlen usw. Doch schweigen wir hier von den tieferen Schäden; treten doch schon genug andere hervor. Im Sinne jener Theorie ist es nämlich am bequemsten, anzunehmen, daß die Wahrnehmungs- und die Vorstellungsneuronen nahe aneinander liegen. So meinen es manche Physiologen. Sie lassen die Wahrnehmungs- und die entsprechenden Vorstellungsneuronen benachbart sein. Im Hinterhauptslappen z. B. seien ebensogut die Wahrnehmungen wie die Vorstellungen von Gesichtseindrücken lokalisiert; denn optische Wahrnehmungen und optische Vorstellungen haben etwas Ähnliches, die Vorstellung eines Blitzes ähnele, bis auf ihre größere Schwäche, seiner Wahrnehmung. Analog seien mit den Wahrnehmungen von Ton- und Schalleindrücken auch die akustischen Vorstellungen in den Schläfenlappen zu verweisen. Dies fordere die inhaltliche Verwandtschaft, die uns hier z. B. zwischen der Wahrnehmung und der Vorstellung eines Donners, entgegentreten.

Aber diesem Versuche, Wahrnehmungen und Vorstellungen immer je in das gleiche Zentrum zu verlegen, stehen, unter den eigenen Gesichtspunkten der Lokalisationslehre, unlösbare Schwierigkeiten gegenüber. Ein wahrgenommener Donner ist laut. Ein vorgestellter Donner hat, mußten wir schon einmal hervorheben, nichts von Laut- oder Leisesein an sich, wenn er auch stets einen starken Schall bedeutet. So kommt es, daß das schwächste Tiktak einer Taschenuhr immer noch lauter als die Vorstellung des stärksten Donners ist; denn diese ist weder laut noch leise. Von allem, ferner, was wir wahrnehmen, sagen wir die Wirklichkeit aus. Nicht so von dem, was wir vorstellen.

Das Vorgestellte gilt uns für „unwirklich". Es ist uns beim Vorstellen anders als beim Wahrnehmen zumute; wir fühlen, wenn wir vorstellen, sehr deutlich, daß wir in eine andere Bewußtseinsart eintreten, als wenn wir wahrnehmen. Und diese Bewußtseinsart ist eine höhere, im Widerspruche mit allen Bestimmungen der Physiologen, denen sie das schwächere und abgeleitete Erlebnis bleibt. Stelle ich mir z. B. vor, wie ein Ton klingt, wenn ich, mein Bruder, mein Freund ihn singen, und urteile: mein Bruder singt den Ton besser, mein Freund schlechter als ich, so habe ich diese drei Tonvorstellungen streng gleichzeitig im Bewußtsein. Vielleicht singen drei andere Menschen den Ton in ganz gleicher Weise, so daß ich nun urteile: „die drei gesungenen Töne sind völlig gleich". Dann stünde im Augenblicke des Gleichheitsurteils sogar eine Dreiheit desselben Tons vor meinem Bewußtsein. In der Wahrnehmung ist dergleichen unmöglich. Die drei Töne würden sich nie gleichzeitig wahrnehmen lassen, sondern würden zu einem einzigen verschmelzen. Die Bedingungen der Vorstellungen sind eben geistiger als die Bedingungen der Wahrnehmung.

Auf alle Fälle unterscheiden sich Wahrnehmungen und Vorstellungen in so durchgreifender Weise, daß es nicht angeht, sie in dasselbe Hirnzentrum zu verlegen. Die meisten heutigen Physiologen suchen daher den Sitz der Vorstellungen nicht mehr in den Sinnesfeldern des Großhirns, sondern in einer ganz neuen Region, im Stirnlappen. Dieser soll das Vorstellungs- oder Assoziationszentrum sein. Sofern wir die durchgreifende Artverschiedenheit der Vorstellungen von den Wahrnehmungen erwägen, entspricht das den Prinzipien der Lokalisationslehre: verschiedene Örtlichkeit, verschiedener Bewußtseinseindruck. Aber nun kommt uns die Verschiedenheit der Vorstellungen untereinander in die Quere. Es wird unverständlich, warum Neuronen, die im Stirnhirn unmittelbar nebeneinander lagern, so ganz verschiedene Innenseiten haben sollen. Vergegenwärtigt man sich ein Gewitter, so denkt man an die schwüle Temperatur, den heulenden Sturm, die zuckenden Blitze. Da es sich hier um lauter Vorstellungen handelt, hätten wir es durchweg mit Neuronen-Erregungen des Stirnhirns zu tun. Diese sind nicht nur, als dieselben Eiweißzersetzungsprozesse, alle von der gleichen Art, sondern spielen sich auch alle an derselben Örtlichkeit ab. Und doch soll sich die Erregung der einen Stirnrindenneurone als Vorstellung eines Blitzes, die Erregung ihrer nächsten Nachbarin als Vorstellung eines Donners, die Erregung einer dritten als Vorstellung

schwüler Temperatur spiegeln? Das Stirnhirn wäre eine Wunderlampe Aladins; es herrschte dort das wirrste Kunterbunt der allerverschiedensten Innenseiten. Während die Wahrnehmungsneuronen derselben Hirnregion immer Ähnliches zum Bewußtsein bringen, brächten die Vorstellungsneuronen tausendfach Verschiedenes zum Bewußtsein, trotzdem der Nervenprozeß in allen derselbe ist. Gleiche Ursachen hätten hier überhaupt nicht mehr gleiche Wirkungen, selbst dann nicht, wenn sie sich an derselben Stelle befinden!

Die Physiologen geraten also aus einer Schwierigkeit in die andere. Entweder verlegen sie die Vorstellungen auch in die Wahrnehmungszentren. Dann übersieht man die große Wesensverschiedenheit des Wahrnehmungs- und Vorstellungs*vorgangs*. Oder man verlegt die Vorstellungen in ein besonderes, gemeinschaftliches Zentrum: dann steht die unübersehbare Verschiedenheit des *Inhalts* solcher Gemeinschaftlichkeit der Lokalität entgegen. Kurz, das ganze Prinzip der Lokalisationslehre, daß nämlich nachbarliche Lage der Neuronen gleichen Charakter, die Verteilung an verschiedene Stellen des Großhirns verschiedenen Charakter der Innenspiegelungen bedeute, kommt ins Wanken. Es ist lehrreich, sich hier noch einmal an jene merkwürdige Fähigkeit zu erinnern, denselben Vorstellungsinhalt gleichzeitig mehrere Male im Sinne zu haben (vgl. S. 271). „Nichts und nichts gibt nichts“: hier entfaltet sich die Vorstellung „nichts“ dreiheitlich in *einem* Urteil. „1 + 1 ist um 2 größer als 1 — 1“; hier stellen wir in *einem* Urteil viermal die „eins“ mit sich selbst zusammen. „Schnee und Eis fühlen sich ebenso kalt an, wie nasses Metall oder verdampfender Äther“: hier leben wir, wiederum streng gleichzeitig, viermal in der Vorstellung derselben Kälte, indem wir das alles auf den Temperatureindruck hin vergleichen. Wo soll der Physiolog die gleichen Vorstellungen, die in solchen Urteilen auftreten, unterbringen? Weder reicht der Platz noch die Logik. Zu jedem Platze, zu jeder Neurone, die der Physiolog für diese gleichen Vorstellungen aussucht, kann die wollende und urteilende Seele sagen „noch einen“. Diese ist es, die den gleichen Inhalt beliebig oft in *einem* Akte vorstellen kann, je nachdem es die Urteilszusammenhänge mit sich bringen. Faßt man statt dessen die gleichen Vorstellungsakte als die Innenseiten ebensovieler Neuronen auf, so melden sich sofort neben den Platzschwierigkeiten die logischen Schwierigkeiten. Vorher verwunderten wir uns über die große *Verschiedenheit*, die dem Bewußtsein seitens der Neuronen zugetraut wird, gegenüber den wesent-

lich gleichartigen Innenspiegelungen, die sonst die Neuronen derselben Rindenstelle zeigen sollen. Jetzt verwundern wir uns über die völlige Gleichheit, mit der uns die Innenseiten mancher Vorstellungsneuronen plötzlich überraschen, während doch den Wahrnehmungsneuronen desselben Rindenbezirks höchstens gleichartige Bewußtseinsreflexe zukommen.

Wir dürfen nach solchen Proben auch die physiologische Psychologie verabschieden. Sie ist unmethodisch durch und durch. Die Lehre von der lebendigen Seele setzt sich diesen Abenteuerlichkeiten gegenüber mit der Kraft der Wahrheit durch. Wenden wir uns lieber zur exakteren Schwester der physiologischen Psychologie, zur experimentalen Psychologie, die mit Unrecht öfters mit jener verwechselt wird.

Die experimentale Psychologie verfährt so, daß sie das seelische Leben der Versuchspersonen unter genau kontrollierbare, möglichst einfache Bedingungen bringt und unter diesen Bedingungen die Versuchspersonen zur Selbstbeobachtung und strengen Zergliederung des Erlebten zwingt; und zwar sind es stets mehrere Versuchspersonen, deren Aussagen sich wechselseitig ergänzen und kontrollieren. Man überläßt also die Beobachtung der Bewußtseinsvorgänge nicht der individuellen Willkür und zufälligen Laune, sondern erzieht die Aussagen der Versuchspersonen in methodischer Schulung. Das Mittel hierfür ist das psychologische Experiment, bei dem die innere Wahrnehmung der Versuchspersonen und die äußere Beobachtung an ihnen aufs innigste zusammengreifen und zugleich nach möglichst zahlenmäßiger Feststellung der Angaben gestrebt wird. Wo es sich um Feststellung von geringeren Genauigkeitsgraden handelt, tritt die statistische Erhebung an den Platz.

Hier wird das Seelenleben nicht unter der Brille physiologischer Hypothesen, überhaupt irgendwelcher Hypothesen angeschaut, sondern man erforscht es in exakter, stets faßbarer und objektiv kontrollierbarer Weise, wie es ist, und gewinnt gerade damit die wertvollsten Resultate.

Die Sprache der Tatsachen lautet immer noch ganz anders, als die der angesehensten und verbreitetesten Theorien, mögen diese als noch so unumstößliche Dogmen auftreten. Zum Beispiel nach der Assoziationspsychologie gibt es, wie das Dogma seit HERBART lautet, nur vereinzelte Gedächtnisse: Zahlengedächtnis, Verbalgedächtnis, Ortsgedächtnis usw., kein einheitliches Gedächtnisvermögen. Jedes einzelne Gedächtnis sollen nur die jeweilig unbewußt gewordenen Vorstellungen

selbst sein. Unser Zahlengedächtnis seien die in uns aufgestapelten Zahlenvorstellungen, unser Ortsgedächtnis sei die Summe unserer Ortsvorstellungen usw. Um das Behalten für Zahlen auszubilden gilt es, entsprechend dieser Anschauung, möglichst oft Zahlenreihen zu lernen. Für die Übung des Behaltens von Musikstücken würde uns das nichts, aber auch gar nichts nützen. Denn das Gedächtnis für Musikstücke besteht ja in den zurückgebliebenen Residuen von Tonwahrnehmungen, nicht aber in der Anhäufung und Erregbarkeit von Zahlvorstellungen. Ebensowenig würden wir uns durch das Lernen von Zahlen im Behalten von Vokabeln vervollkommnen usw. So sagt es die Theorie des psychologischen Empiristen, der in allen seelischen Leistungen nur den Mechanismus von Einzelvorstellungen und nicht die Funktionsweise einer übergeordneten seelischen Einheit erblickt.

Anders entscheidet aber ein sehr einwandfreies Verfahren der experimentalen Psychologie, der Lernversuch[1]. Man ließ Studenten zwei Monate hindurch Tag für Tag sinnlose Silben lernen. Vorher war festgestellt worden, wieviele Wiederholungen sie brauchten, um sich italienische Vokabeln, philosophische Prosatexte, deutsche Hexameter und optische Figuren einzuprägen. In der Zwischenzeit durften sie sich mit Stoffen der letzteren Art nicht wieder beschäftigen. Trotzdem war nach den zwei Monaten ihr Übungsfortschritt in jeder Beziehung erstaunlich. Daß sie die sinnlosen Silben mit etwa nur noch einem Drittel der Wiederholungen von früher lernten, versteht sich, weil ja gerade dieses Lernen fortwährend geübt war. Aber an dem Übungsfortschritte nahmen auch die anderen Gedächtnismaterien, an denen inzwischen nicht geübt worden war, überraschend teil. Auch die Einprägung von italienischen Vokabeln, philosophischen Prosastücken, deutschen Hexametern und optischen Figuren vollzog sich jetzt in weitaus kürzerer Zeit als früher.

Was bedeutet das? Daß das seelische Leben eine Einheit ist, die über der Mannigfaltigkeit der Vorstellungsprozesse steht und sich nicht aus ihnen zusammensetzt. Auch die Gedächtnisfähigkeit ist an diese Einheit gebunden, aber nicht auf einzelne Vorstellungen verteilt. Man wird hiernach die unhaltbare empiristische Überlieferung, daß es nur viele vereinzelte Gedächtnisse, keine einheitliche Gedächtnisfunktion gibt, aufgeben müssen.

[1] Die Tatsachen, die der Text mitteilt, sind dem vortrefflichen Buche von MEUMANN „Zur Ökonomie und Technik des Lernens" 2. Aufl. entnommen.

Noch ein anderes interessantes Resultat hat sich anläßlich derselben Lernversuche ergeben. Aus der gewöhnlichen Erfahrung wissen wir, daß der Wille der höchste und konzentrierteste Ausdruck unseres seelischen Sein ist. Er gilt als der wesenhafte Träger unserer Eigentätigkeit, in dem wir am meisten wir selbst sind und uns am wirksamsten als dieses Selbst bezeugen.[1] Für die empiristische und physiologische Psychologie ist es sehr charakteristisch, daß sie jene eigenartige Bedeutung der Willensfunktion gänzlich streicht. Der Wille soll kein ursprünglicher und selbständiger Faktor des seelischen Lebens sein, sondern nur eine mechanische Verflechtung von Vorstellungen und Gefühlen. Vorstellungen und Gefühle haben beide etwas viel Passiveres als das Wollen, sie drücken viel weniger unsere seelische Aktivität aus. Grund genug für die Anhänger des seelischen Automatismus, um sie zu den Fundamenten des seelischen Geschehens zu machen. Denn nur um seelisches Geschehen in uns, beileibe um kein Tun von uns, darf es sich nach ihnen handeln. Aus der Zusammenwürfelung von vorstellungsmäßigen und gefühlsmäßigen Elementen konstruierte man ein künstliches Scheingebilde, das man „unser Wollen" nannte.

Die experimentale Psychologie kümmert sich nicht um solche künstliche Theorien, durch die man das Wollen deutet, sondern zeigt, was es bedeutet. Sie läßt in klaren, unwiderlegbaren Tatsachen den Willen als den ausschlaggebenden Faktor des Seelenlebens, der er ist, erkennen. Es hat sich herausgestellt, daß die Versuchsperson, die etwas lernen soll, auch den Willen haben muß, zu lernen. Wenn sie diesen nicht hat, so nützt selbst eine außerordentlich große Zahl von Wiederholungen für den Gedächtnisaffekt auch nur eines einmaligen Könnens so gut wie gar nichts. Erst recht ist die Beteiligung des Willens unerläßlich, wenn es sich um Vervollkommnung der Gedächtnisfähigkeiten handelt. Man muß überzeugt sein, auf dem Gebiete, um das es sich handelt, z. B. im Lernen sinnloser Silben, vorwärts kommen zu können und muß den Fortschritt wollen. Solange die Versuchsperson an den Erfolg nicht glaubt und sich ihn darum nicht vorsetzt, nützt selbst tägliches Lernen nicht. Sobald man dagegen dieses Willensmoment weckt, ist mit einem Schlage der Fortschritt da. Auch im täglichen Leben weiß man, wie sehr Wetteifer die Fähigkeiten spannt und der Übung, durch die man sie vervollkommnen will, das Gelingen sichert.

[1] Vgl. meine „Psychologie des Willens", 1900.

Angesichts solcher Feststellungen dürfen wir den Glauben an die wirksame Kraft unseres Willens, die man uns wegdemonstrieren will, ruhig behalten. Mögen empiristische und physiologische Psychologen noch so dogmatisch behaupten, daß der Wille keine selbständige Aktivität sein könne, daß er nur ein sekundäres, passives Erzeugnis von Verschmelzungsprozessen sei: die experimentalen Psychologen stellen einfach fest, daß der Wille eine aktive Kraft ist, mit der wir über unsere Gefühlszustände und Vorstellungsbewegungen, nicht diese über uns herrschen.

Hieran schließt sich sogleich eine weitere Frage an. Wir haben das Wesen der Seele als Einheitsenergie erkannt. Ebenso haben wir eingesehen, daß sie aktive, sich selbst bestimmende Tätigkeit ist. Dürfen wir sie nun auch als Kraft ansehen, die nach außen wirkt?

Unter „Kraft" versteht man die „Ursache von Bewegungen". Jeder Laie wird die Seele ohne weiteres als soche Ursache ansehen. Äußern sich nicht unsere Gemütsbewegungen in dem verschiedenen Mienenspiel, der Körperhaltung, den inneren Veränderungen des Blutkreislaufs, der Atmung? Diktiert nicht unser Wille dem Leibe allerlei Bewegungen, die wir als Willkürhandlungen bezeichnen (Sprechen, Gehen, Greifen usw.)?

Aber es gibt im Begriffe der Kraft noch ein zweites Moment, das nur auf „Naturkräfte" paßt und keinesfalls auf die Seele angewendet werden kann. Von jeder Kraft nämlich können wir aussagen, daß sie in bestimmter Menge gegeben ist. Mag es sich um Elektrizität, Wärme, Magnetismus, kinetische Energie handeln, stets liegt der Kraftvorrat als ein bestimmtes Quantum vor. Das Quantum kann sich teilen. Ein Teil kann unverbraucht zurückbleiben, ein anderer Teil kann Arbeit leisten und dabei in andere Energieformen übergehen. Weiter: nirgends läßt sich innerhalb solchen Kraftquantums eine Grenze finden, bei der man von einem letzten Kraftteilchen sprechen könnte. Jede Kraftmenge ist vielmehr ins Unendliche teilbar (divisibel). Man kann nach Willkür beliebig kleine oder beliebig große Teilquanta abscheiden, kann auch jedes Teilquantum mit jedem gleich großen vertauschen. Anders unser geistiges Ich — dieses ist „Individuum", eine unteilbare Einheit. Da gibt es keine Menge, die größer oder kleiner genommen werden könnte, kein Bewußtseinsquantum, das sich beliebig teilen und austauschen ließe. Es wäre heller Unsinn zu meinen, daß sich etwa ein Gefühl, eine Vorstellung von mir loslösen und anderswoher ersetzt

werden könnte. Kurz, die psychische Energie ist völlig von allen Naturkräften verschieden. Sind diese einheitslos, divisibel, so ist der Seele ganzes Wesen Einheitsfunktion. Demnach wird man sagen müssen: wenn auch die Seele Ursache von Bewegungen sein kann, so ist sie es sicher in ganz anderem Sinne als jede „Naturkraft".

Von letzterem Satz hat man bald den ersten, bald den zweiten Teil umzustoßen versucht. Manche Forscher glauben doch, daß die Seele, weil sie Bewegungen verursachen könne, eine Art naturhafter Energie sei. Die seelische Energie soll nach ihnen als Menge meßbar sein. Ein gewisses Quantum davon soll, wenn sie „arbeite", verschwinden und sich, umgewandelt, in der hervorgebrachten Bewegung wiederfinden lassen. Wenn z. B. jemand seinem Zorn durch Fußstampfen „Luft" machte, müßte der Zorn dadurch, daß er körperliche Arbeit geleistet hat, als innere psychische Energie geringer geworden sein. Das abgängige Quantum müßte in der vermehrten Schwungkraft des Stampfens zutage treten. Ebenso müßte sich jedes Wollen, das in Handlung übergeht, abschwächen. Oder es müßte die Auffassungs„kraft" eines Zeichners dadurch, daß er zeichnet, um so matter und verschwommener werden.

Wir wissen, daß das Gegenteil dieser Folgerungen aus obiger Behauptung richtig ist. Der Wille schwächt sich nicht durch die Handlung ab, sondern spannt sich. Er geht nicht in die Handlung durch eine Art Kraftverwandlung über, sondern ruft sie hervor, erzeugt sie. Ebenso gewinnt jeder Gedanke an Klarheit und Lebendigkeit, wenn man ihn in Worten, d. i. in Sprachbewegungen, ausdrückt. So gewinnt auch die Auffassungs„kraft" des Zeichners durch die Aktion des Zeichnens. Die Seele ist und bleibt überall unteilbare Einheitsenergie und gibt nichts von ihrer Tätigkeitsform ab, wenn sie nach außen wirkt.. Der Versuch, sie mit den teilbaren und verwandelbaren Naturkräften auf eine Stufe zu setzen, scheitert eben schon an den Tatsachen, wenn er nicht am inneren Widerspruche mit dem ganzen Wesen der Seele scheiterte.

So bleibt es also bei dem Satze, daß die Seele Ursache von Bewegungen, nur nicht in der Art der Naturkräfte, sei? Nein, entgegnet eine andere Partei von Forschern, und sie greifen nun den Satz von der umgekehrten Seite an. Sie bestreiten jede Fähigkeit der Seele, körperliche Veränderungen herbeizuführen. Es sei Täuschung, daß unser Wille die „willkürlichen" Bewegungen der Glieder lenke, daß, wenn wir

sprechen, die Stöße und Zurückhaltungen des Atems, die Schwingungen des Gaumensegels, die Stellung der Lippen dem Kommandostabe der Gedanken gehorchen, daß die Feder des Briefschreibenden darum über das Papier fliegt, weil er als seelischer Beweger Impulse der Mitteilung gibt. Alle diese leiblichen Bewegungen sollen aus der eigenen Kausalität der nervösen Prozesse hervorgehen, die hier im Spielen seien. Energiemengen seien in ihnen aufgestapelt. Diese lagern sich, meint man, unter der Einwirkung eines, vielleicht äußerst geringfügigen physischen Reizes um: dadurch sollen, ohne die geringste Beteiligung unserer psychischen Kausalität, alle jene Handlungen automatisch entstehen. Nicht die Seele reguliere das Zusammenspiel der Nervenprozesse, sondern dieses reguliere sich selbst. Der Körper sei wie eine aufgezogene Maschine, die mittels ihrer eigenen Spannungsenergien und der durch Atmung, Nahrung und Wärme zugeführten äußeren Energien ihren Gang gehen. RUBNER und ATWATER meinten dies sogar in scharfsinnigen kalorimetrischen Untersuchungen experimentell nachweisen zu können.[1]

Man vergißt aber dabei, daß die Natur selbst ein großes und weit mehr überzeugendes Experiment gemacht hat, aus dem das Gegenteil hervorgeht; nämlich dies, daß sich seelisches Leben in der Tierreihe hat entwickeln können, und daß es sich, je höher wir in der Tierreihe aufsteigen, um so voller und reicher entfaltet. Woher diese aufsteigende Entwicklung des Seelenlebens, wenn nicht die seelischen Funktionen dem Organismus nützten? Nützen sie ihm aber, so bedeutet dies, daß sie ihn als geistige Ursache in allerlei günstige Veränderungen versetzen. Z. B. läßt Furcht den Hasen schneller fliehen, Mutterliebe die dazu fähigen Tiere ihre Jungen besser verteidigen; das Gefallen der männlichen Vögel an ihrem Gesange läßt ihre werbenden Töne schmeichelnder in die Ohren der horchenden Weibchen klingen usw. Überall greifen hier seelische Faktoren auf die Tätigkeiten des Leibes hinüber und stellen sie auf wichtige Lebenszwecke ein. Kurz, wenn auch die Seele keine „naturhafte Kraft" in dem früher definierten Sinne ist, so bleibt es doch Tatsache, daß sie irgendwie mit dem Bewegungsmechanismus des Körpers im Wechselwirkungszusammenhange steht.[2] Sie

[1] RUBNER, Zeitschr. f. Biologie 12 (30), 1894. Atwater in deutscher Bearbeitung von FRIEDLÄNDER und ASHER, Ergebnisse der Physiologie, 1904, I S. 497—822.

[2] Man vgl. J. REHMKE a. a. O. S. 422ff. „der Mensch eine Wirkenseinheit, kein Einzelwesen". Ebs. SCHWARZ „Der Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip" S. 50 ff.

ist nicht bloß in sich selbst nach innen aktiv, sondern auch aktiv nach außen.

Das Seelenleben birgt noch ein letztes Rätsel, dem wir uns jetzt zuwenden wollen. Wir hatten gesehen, daß den verschiedenen Äußerungen des Bewußtseins ein einheitliches Prinzip, die Seele, zugrunde liegt. Aus ihrer raum- und zeitüberlegenen Eigenart, nicht aus physiologischen Eigentümlichkeiten, erklären sich unsere psychischen Erlebnisse. Wenigstens werden alle höheren Funktionen des Bewußtseins nur verständlich, wenn wir das Hineinwirken der lebendigen Seelenenergie in ihnen erkennen. Aber die allerhöchsten Funktionen des Bewußtseins, das ist nun noch zum Schlusse zu betonen, werden nicht einmal aus dem Seelenleben verständlich. Vielmehr wie das Ich oder die Seeleneinheit das organisierende Prinzip des Körpers ist, so wird es seinerseits zum Organ einer tieferen geistigen Wesenhaftigkeit, die sich uns in Erlebnissen der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion gestaltet. Diese geistigsten unserer Erlebnisse lassen sich nicht mehr einseitig psychologisch aus dem Inhalt der seelischen Prozesse erklären. Das verkennt der sogenannte „Psychologismus", und das betont die hochbedeutsame antipsychologistische Bewegung unserer Tage.

Unter „Psychologismus" versteht man das Bestreben, das logisch-wissenschaftliche, das praktisch-sittliche, das religiöse und das künstlerische Verhalten rein psychologisch zu begreifen. Allein die Gegenständlichkeiten, um die es sich in allen diesen Gebieten handelt, sind nicht von der Art, daß sie aus uns herauswachsen. Vielmehr weisen sie über uns hinaus. Sie treten uns als etwas entgegen, das Anerkennung und Hingabe von uns fordert. Die logische Wahrheit, die sittliche Pflicht, das Schöne, das Heilige werden nicht von uns gemacht und erfunden. Sie lassen sich nicht aus Verhältnissen unseres Seelenlebens ableiten. Sie werden von uns vorgefunden und ergreifen den, der sich ihnen hingibt, mit neuen wesensbildenden Kräften. Jene Idealitäten sind Lebensmächte, in denen mehr lebt als bloß Seelisches, so wie in den Bewußtseinsvorgängen mehr lebt als bloß Physisches. Sobald wir uns in diese Idealitäten versenken, erhöht sich unser Sein über sich selbst. Das bloß Physische wird in geistig Lebendiges verwandelt. Im kunstlerischen Schauen, im sittlichen Wollen, im wissenschaftlichen Erkennen und im religiösen Gewißwerden erfahren wir uns als Gefäße eines geistigen Lebens, das sich in jenen Augenblicken in uns individualisiert, wie unsere Seele individualisierendes Prinzip unseres Körpers

ist. Dieser Vergleich ist ganz wörtlich zu nehmen. Es geschieht unserer Seele von einem universelleren geistigen Leben her dasselbe, was dem Körper von ihr geschieht. Wie sich unsere Seele in den Gliedmaßen des Körpers ihre leiblichen Organe geschaffen hat, so gestaltet sich in uns eine geistige Wesenheit, deren Gliedmaßen unsere seelischen Fähigkeiten sind.

Man sieht, daß die empirische Psychologie, wenn wir hier sie zu Rate ziehen wollten, jenen Weiten und Höhen ratlos gegenübersteht. Da ihr alles seelische Sein nur aus der Vereinigung und Durchdringung von Vorstellungen und Gefühlen resultiert, so kann sie auch in der geistigsten Betätigung des Menschen nur ein solches etwas erblicken, das aus vorhandenen Vorstellungen und Gefühlen abgeleitet werden muß. Ewig nur die mechanischen, ungeistigen Prozesse der Assoziation und Apperzeption hat sie als Hilfsmittel zur Hand, um in die sittliche, wissenschaftliche, künstlerische und religiöse Ergriffenheit des Menschen hineinzuleuchten. Sie konstatiert da nichts Neues, das in ihn hineinträte und ihn über sich erhöbe, sein psychisches Sein in wesenhafte Geistigkeit verwandelnd. Existiert ihr doch dieses Selbst selber gar nicht anders als in einer Summe von Vorstellungen oder Innenseiten. Diese Vorstellungen, mit ihrer stumpfen Beharrungskraft und Dauerfähigkeit, bleiben ewig, was sie waren. Sie sinken in ihren unbewußten Schlummer und wachen wieder daraus auf; stets sind es dieselben Vorstellungen geblieben, und ähnliches gilt von den „Innenseiten". Kurz, in der empirischen Psychologie gibt es nur einen Mechanismus und Automatismus des Seelenlebens, genauer nur einen Mechanismus und Automatismus kleiner, künstlicher psychischer Gespenster. Da gibt es nichts von jener eigentümlichen Konzentration geistigen Innewerdens, bei der wir gleichzeitig das Gefühl höchster Aktivität und vollendeter Hingabe haben, bei der wir in jenem ideellen überempirischen Etwas ebenso leben, wie dieses in uns lebt.

Kann die Schulweisheit der empirischen, geschweige physiologischen Psychologie diese Verhältnisse nicht fassen, so sind sie nichtsdestoweniger wirklich. Es läßt sich beweisen, daß es Augenblicke des Menschenlebens gibt, in denen mehr in uns vorgeht, als aus uns hervorgeht. Gleich in der Ethik begegnet uns eine Grundtatsache, die sich aus den empirischen Verhältnissen des sich selbst behauptenden und sich selbst durchsetzenden Ich völlig unableitbar ist. Sie besteht darin, daß gerade die egoistische Selbstbehauptung als etwas völlig Wertloses

erscheint. Die selbstischen Neigungen liegen unserm natürlichen Ich viel näher als die selbstlosen. Aber in unserer sittlichen Schätzung wiegen die selbstischen Neigungen viel leichter. Nicht nur das; es erhebt sich sogar die Forderung, daß wir nicht uns, sondern unser Werk wollen sollen, Werke der Nächstenliebe, der sozialen Betätigung, der Vaterlandsliebe, der ideellen Begeisterung. Diese Forderung erhebt sich mit der erhabenen Stimme der Pflicht, des kategorischen Imperativs, den KANT so gewaltig geschildert hat.

Ähnliches erleben wir in der logischen Betätigung. Jeder Augenblick der logischen Betätigung ist ein solcher, in dem wir dem blinden Zwange uns überkommender Wahrnehmungseindrücke, ebenso dem Mechanismus der Ideenassoziation entrückt sind. Die Ideenassoziationen vermitteln uns nur Zusammengeratenes, in der logischen Betätigung entdeckt sich uns Zusammengehöriges. Wir leben da in Wahrheitszusammenhangen, die wiederum in uns leben und unser Denken mit einer Kraft der Selbsttätigkeit erfüllen, durch die es sich gegen allen Sinnentrug zu behaupten vermag. Unser Denken hat, gegenüber dem Mechanismus des bloßen Vorstellungsgeschehens, an der Wahrheit eine eigene Norm gewonnen, nach der es sich zu richten vermag und fortzuschreiten imstande ist. Das in unserm Denken wirkende Wahrheitsleben setzt sich sogar mit einer Art Zwang durch, wenn man Geistiges und von innen her Wirkendes als „Zwang" bezeichnen darf. Aber es ist ein höherer, dem Naturzwang überlegener Zwang. Diesen „Normzwang", diese Selbstgesetzlichkeit des Denkens, das durch das Leben in der Wahrheit eigene Kraft gewinnt und über den Naturbann des sinnlichen und assoziativen Mechanismus hinausgreift, sehen wir in Hunderten von Beispielen wirken. Überall, wo Wissenschaft aufgeflammt ist, hat er gewirkt. Da hat uns die Wahrheit, wie vorher die Pflicht, mit einem Leben der Geistigkeit erfüllt, bei dem abermals mehr in uns vorgeht, als aus uns hervorgeht.

Die antipsychologistische Bewegung unserer Tage, deren Führer, um nur zwei Namen zu nennen, EUCKEN in Jena und WINDELLAND in Heidelberg sind, hat zur Evidenz gebracht, daß die Sache auf dem Gebiete der Kunst, der Religion nicht anders liegt. Überall wirken hier geistige Mächte, die uns ergreifen, und, indem sie uns ergreifen, mit einer Erhöhung unseres Wesens erfüllen, in der es etwas Natur- und Zeitüberlegenes gewinnt. Wir wissen heute, daß geistiges Leben noch weit mehr als bloßes Seelenleben ist. Schon das Seelenleben geht nicht in

den Vorstellungen auf, sondern durch sie hindurch. So geht auch das Geistesleben in den Tätigkeiten der Seele vor und durch sie hindurch. Es geht nicht aus ihnen hervor. Die Seelenfrage in ihrem tiefsten Sinne erschöpft sich eben gar nicht darin, daß man beweist, das seelische Leben sei mehr als körperliches Leben. Wir müssen begreifen, daß wir noch mehr als ein bloß seelisches Ich sind, wir müssen inmitten unseres seelischen Lebens den Geisteskern erkennen, der unsere Seelenfähigkeiten eben so organisierend zu ergreifen vermag, wie unsere psychische Tätigkeit unser Leibesleben organisierend gestaltet. In unserm seelischen Ich entwickelt sich ein geistiges Wesen, durch das wir uns gegenüber dem bloß naturhaften Denken, Fühlen und Wollen als ein Leben höherer Ordnung erfassen, so wie schon unser psychisches Sein ein Leben höherer Ordnung gegenüber dem bloß physischen des Körpers ist.

Man hat dementsprechend auch hier von einem „Ich" gesprochen, das uns zukommt, nein, das unser innerstes und eigentlichstes Wesen ist; aber man hat es als unser überempirisches, unendliches Ich im Unterschiede von unserm endlichen, empirischen Ich bezeichnet. Ich als mein Körper, Ich als mein Bewußtsein (oder als der Träger desselben, meine Seele), und Ich als geistige Wesenhaftigkeit, das ist ein Aufstieg in immer weitere und höhere Welten. Es gilt nicht nur, gegenüber einer falschen Lösung der Welträtsel, unsere Seelenwelt wieder zu erobern; es gilt noch mehr uns erobern zu lassen, uns mit solcher Gesinnung zu erfüllen, daß in unserer Seelenwelt die Welt des Geistes aufsteigt.

DAS SCHICKSALSPROBLEM VON HERMANN GRAF KEYSERLING

WIR sind nicht mehr in der Lage, an die Möglichkeit eines Systems der Wissenschaft zu glauben, das die Zukunft ebenso notwendig und restlos in sich begriffe wie die Vergangenheit. Gewiß, alles Geschehen ist einheitlich und lückenlos vermittelt, ein allwissender Geist, der sowohl den äußeren Gang des Geschehens zu übersehen als den inneren Drang des Lebens mitzufühlen vermöchte, müßte fähig sein, alles Künftige kommen zu sehen. Aber der Mensch ist nicht allwissend, und es ist nicht einzusehen, auf welchem Wege er es werden könnte; es läßt sich keine verständliche Formel ausdenken, die seine Natur und die von außen und schlechterdings unabhängig von ihm über ihn hereinbrechenden Ereignisse auf einmal und eindeutig determinierte. Die Voraussetzungen, unter welchen ein Zusammenschauen voneinander unabhängiger Begebenheiten möglich erschiene, sind entweder wissenschaftlich unhaltbar, oder aber sie sind jeder möglichen Kontrolle entrückt. Der Zusammenhang der Dinge und Ereignisse ist tatsächlich kein solcher, wie ihn Auguren, Haruspices und Astrologen angenommen haben, die moralische Weltordnung aber ist eine unerweisliche Hypothese; die indische Karma-Lehre vermag kein Sterblicher nachzuprüfen, die Vorsehungsidee bleibt eine sehr zweifelhafte Interpretation des Weltverlaufes, und eine ewige Gerechtigkeit nach menschlichem Maßstabe vollends gibt es nur im Reiche einer unbeirrbaren Einbildungskraft. Der Mensch ist weder Mittel- noch Brennpunkt des Weltgeschehens, die Kausalreihe, die seine Seele verkörpert, wird von unzählig anderen durchkreuzt, die in gar keiner nur irgendwie notwendigen Beziehung zu jener stehen, und da kann es nicht ausbleiben, daß ihm manches widerfährt, was kein endlicher Geist zu begründen, zu rechtfertigen und vorauszusehen vermöchte. Man spähe nach keiner Absicht in den oft Schlag auf Schlag das gleiche Individuum oder das gleiche Geschlecht heimsuchenden Glücks- oder Unglücksfällen: sie sind ohne persönliche Bedeutung. Der trägt unverschuldet an Leiden, die ohne Schuld über seine Eltern kamen, der erbt ein Glück, das ein Zufall einem Fremden in die Hände spielte; diesen hebt die Welle des Geschehens in blindem Wohlwollen zu den Wolken empor, und diesen wiederum schleudert sie in blindem Grimme in Abgründe hinab. Nicht weil sie es auf den einzelnen abgesehen hätte, sondern weil sie es auf niemand abgesehen hat, verfährt sie also; sie weiß nicht, was sie tut. Der einzelne kann

nichts dafür, in welcher Gestalt er geboren ward, er kann nichts für die Stellung der Sterne. Und die Stellung der Sterne, die ihm den Rahmen seines Lebens abmaß, bedingt nicht zugleich seinen Charakter. Es ist Zufall, ob eines Mannes Anlagen mit Zeiterfordernissen zusammentreffen oder nicht, ob er zur guten oder zur schlechten Stunde geboren ward. Der äußere Rahmen eines Lebens hängt vom allgemeinen Gang der Ereignisse ab, von den Möglichkeiten, die dieser mit sich bringt, der ursprüngliche Charakter eines Menschen von Ursachen, die vor seiner Geburtsstunde wirksam waren. Kein notwendiges Band läßt sich feststellen zwischen der Seele und ihrem Schicksal, wofern unter Schicksal der Nexus verstanden wird, der den ursprünglichen Charakter des Menschen sowohl als die Ereignisse bedingen soll, die von außen über ihn hereinbrechen. So verstanden, ist jedes Schicksal zufällig. Allerdings reizt er gerade dort am meisten zum Nachsinnen und zur Theorie, wo es jeder sichtbaren Ursache entbehrt, denn der Zufall ist als solcher nicht zu begreifen, er erscheint absurd, ungeheuerlich, der Verstand weist seine Möglichkeit a priori ab und ist desto überzeugter von der persönlichen Bedeutung eines Geschehnisses, je schwerer diese Bedeutung festzustellen ist. Daher ist das Schicksalsproblem zu allen Zeiten besonders gern mit der Frage identifiziert worden, welches Band wohl die reinen Zufälle des Lebens untereinander verketten möge. Aber das Schicksal, auf diese Weise verstanden, bietet ersichtlich überhaupt kein Problem, da dieses in der gemeinten Fassung nur unter zwei gleich falschen Voraussetzungen bestehen kann: erstens, daß der einzelne Mensch Mittel- und Brennpunkt des Weltgeschehens sei, und zweitens, daß es in keiner Hinsicht Zufälle geben könne. Es gibt ohne Zweifel reine Zufälle in dem Sinne, daß die Ursache des Eintretens vieler Ereignisse ohne jeden Zusammenhang mit der Kausalreihe ist, welche der Mensch, den sie überkommen, verkörpert. — Wird unter Schicksal der Charakter des Menschenlebens überhaupt, wie es sich aus Notwendigkeit und Zufall farbig zusammensetzt, verstanden, so bietet es zwar auch kein lösbares Problem, da es Beziehungen zusammenfaßt, die untereinander in gar keiner Beziehung stehen, aber doch wenigstens das Bild eines wirklichen Tatbestandes. Daher rührt das Pathos der griechischen Schicksalsidee. Die μοῖρα war den Hellenen, wie Burckhardt sagt, „nichts anderes als eine von allem bewußten Willen unabhängige Notwendigkeit der Dinge, möge sie als vereinzelte Tatsache oder als Nexus von Beginn der Welt an aufgefaßt sein, je nachdem,

ob Volk oder Weiterdenkende davon reden". Sie war ihnen einerseits unlogisch und blind, dummer Zufall oder launischer Götterneid, andererseits wiederum die innere Logik des Blutes und die rächende Nemesis. Sie war ihnen unabänderlich, von Ewigkeit vorausbestimmt, und doch räumten die Griechen ein, daß gewisse Ereignisse auch trotz dem Schicksal ὑπερμορον, eintreten könnten. Das Schicksal, wie die Griechen es verstanden, ist ein gewaltiger, ungeheurer Tatbestand, es ist kein möglicher Begriff, und daher hüteten sie sich auch wohlweislich, den bloßen Versuch einer Definition zu unternehmen. Nur das kann überhaupt ein Problem sein, was ein lösbares Problem ist, und die μοῖρα ist es nicht. In ihrer Totalität vermag kein endlicher Geist die Verkettung der Ereignisse zu übersehen.

Aber es gibt einen Schicksalsbegriff, der wahr und gegenständlich ist und zugleich ein lösbares Problem in sich beschließt, es besteht ein notwendiges Band zwischen der Seele des Menschen und seinem Geschick. Es ist freilich nicht die grandiose, weltumspannende Beziehung, welche die Sterndeuter zu fassen glaubten, es ist kein kosmisches, sondern ein psychologisches Band. Den Rahmen, in welchen die ererbte Natur, der allgemeine Gang der Ereignisse und der reine Zufall den Menschen eingestellt haben, müssen wir als Tatsache voraussetzen; der ist ohne persönliche Bedeutung, der ist hinsichtlich der Person weder abzuleiten noch zu begründen. Aber innerhalb dieses Rahmens herrscht wirklich eine notwendige Beziehung zwischen dem Inneren und dem schlechthin Äußeren, zwischen der Seele und ihrem Geschick, eine Beziehung, die ebenso deutlich als bedeutsam ist. Wir entdecken da, daß die Zufälle, die uns in unserem Lebensrahmen überkommen, überraschend gut zu unserem Wesen stimmen, daß unser äußeres Erleben fast immer von innerer Bedeutung ist. Es erweist sich, daß bestimmte Vorfälle nur bestimmten Menschen begegnen, daß jedes Leben eine bestimmte Linie verfolgt. Ja, diese Linie erweist sich als so eindeutig und scharfgezogen, daß es nicht unmöglich ist, die Zukunft vorauszusehen.

Über eines muß man sich freilich im vornhinein klar sein: wirklich vorauszuwissen ist die Zukunft auch in diesem beschränkten Sinne nicht, und zwar deswegen nicht, weil das Schicksalsproblem Lebendiges betrifft. Eine Mondfinsternis läßt sich auf die Sekunde voraussagen, der Ort jedes Sterns für jeden ungeborenen Moment vorausberechnen, aber dies nur deshalb, weil hier alle Zukunft im Vergangenen beschlossen liegt. In der unbelebten Welt kann nichts geschehen, was nicht von

Ewigkeit her bestimmt und aus jedem beliebigen Augenblicke heraus zu erschließen wäre, denn die Entwicklung der Materie ist niemals Neuschöpfung. Der Weg des Lebendigen hingegen führt von Neuem zu Niedagewesenem, hier weist jeder Augenblick über die Prämissen des vorhergehenden hinaus. Die Zukunft wäre nur dann im gleichen Sinne zu wissen, wie Gegenwart und Vergangenheit, wenn das, was noch nicht ist, auf keine verständliche Weise anders werden könnte, als es tatsächlich wird: dem ist aber nicht also. Das Wesen des Lebens ist schöpferische Energie, und sein Ablauf gleicht daher nicht der Entwickelung einer Gleichung oder dem Sich-Vollenden einer chemischen Reaktion, er gleicht einer Schachpartie. Das Ergebnis einer solchen ist aus noch so genauer Kenntnis der Spielregeln und der Denkgesetze nicht abzuleiten, es hängt von der Eigenart der Spielenden ab. Wer diese im Innersten erfaßt hat, kann möglicherweise jeden Zug im voraus verkünden, aber das innerliche Erfassen der Besonderen ist seltene, nicht nachzuahmende Kunst, eine jedermann zugängliche Wissenschaft ist es nicht und wird es niemals werden. Ein objektiv gültiges, erlernbares und überall anwendbares wissenschaftliches System, aus welchem heraus die Zukunft zu errechnen wäre, gibt es nicht und kann es beim Lebendigen nicht geben.

* * *

Es besteht augenscheinlich ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Menschen und den Begebenheiten seines Lebens, ein Zusammenhang des Innerlichen mit dem Äußerlichen. Sehen wir vom allgemeinen Charakter und Rahmen seiner Existenz und gewissen außerordentlichen, übrigens nur selten eintretenden Ereignissen ab, so trägt sehr weniges von dem, was dem Menschen begegnet, den Charakter des reinen Zufalls; das meiste auch dessen, was von außen über ihn hereinbricht, scheint er vielmehr selbst berufen zu haben, so sehr stimmt es zu ihm. Das Glück erweist sich häufiger als Fähigkeit, denn als grundloses Göttergeschenk, das Mißgeschick selten als unverschuldet. Die Menschen erreichen im allgemeinen das, wozu sie berufen sind, und scheitert ihr Lebensschiff, so lag die Klippe gewöhnlich in ihnen selbst. Dieser Zusammenhang des Inneren mit dem Äußeren ist so evident, daß es begreiflich genug erscheint, wenn die Menschen von jeher geneigt gewesen sind, in allem Schicksal eine Absicht zu erkennen; wie wenig es im übrigen glücken mochte, diese Absicht festzustellen.

Daß nun Mensch und äußere Umstände nachträglich so intim ver-

wachsen erscheinen, daß sie ohne einander kaum zu denken sind, ist freilich kein Wunder: jeder Mensch ist, wie er ist, nur unter den zeitlichen und sonstigen Umständen, in welchen er wirklich gelebt hat, überhaupt möglich und denkbar. Unter anderen Bedingungen, als sie tatsächlich vorlagen, hätte ein Bismarck nicht allein das nicht erreicht, was er erreicht hat: er wäre seinem inneren Wesen nach der Gleiche nicht geworden und gewesen. Der innere Mensch erwächst in Wechselbeziehung zu seinem Schicksal, wie sich denn jeder Organismus seinem Milieu entsprechend ausprägt. Wenn Leiden den Menschen vertieft, wenn äußere Erhöhung das Selbstbewußtsein umformt, so daß aus mehr denn einem schüchternen Prälaten ein gewaltiger Papst geworden ist, so spricht sich hierin nur jenes für alles Lebendige wesentliche Verhältnis aus, daß Umwelt und Lebewesen eine unteilbare biologische Einheit bilden. Alles, was dem Menschen widerfährt, tritt als Baustein in sein Inneres ein, und wer den vollendeten Bau betrachtet, wird jedesmal konstatieren, daß er, so wie er ist, aus anderem Material nicht hätte errichtet werden können. Aber der Bau liegt schon im Plane vorgebildet, das ist das Merkwürdige, das Rätselhafte; es gibt eine Norm, die bestimmte Zufälle mit Notwendigkeit in den Umkreis eines bestimmten Lebens bannt. Wir entdecken nicht bloß nachträglich die Angepaßtheit des Schicksals an den Menschen, den es überkam, wir können dieses Schicksal vorausahnen.

Sonderbarerweise ist das Problem von den meisten, die sich in neuerer Zeit mit ihm befaßten, auf solche Weise hingestellt worden, daß es seinem vollen Umfange nach nicht zu übersehen war. Unter der stoischen Voraussetzung, daß die Ereignisse an und für sich gleichgültig, ἀδιαφορα, wären, haben sie diese überhaupt nicht ins Auge gefaßt, sondern sich ausschließlich mit ihrer Bedeutung auseinandergesetzt. Das Problem des Schicksals beginnt für sie mit dem Axiom: die Ereignisse des Lebens sind das, was sie für uns bedeuten. Zweifelsohne: im Reiche des Geistes schafft die Bedeutung allererst den Tatbestand. Aber dieses Reich ist nur eine Provinz der ganzen Wirklichkeit, und das Schicksalsproblem ist so weit wie die Welt. Gewiß, wer sich außerhalb des unmittelbaren Lebens hinstellt, dem können dessen Begebenheiten keine ernstlichen Momente bezeichnen, für den kommt es nur auf die Stellungnahme den Ereignissen gegenüber an, nicht auf diese selbst. „Si la fatalité l'eut voulu," schreibt Maeterlinck, „Antonin le Pieux eût été incestueux et parricide peut-être, mais sa vie

intérieure, loins de s'anéantir comme celle d'Oedipe, eût été affermie pas ses désastres mêmes, et le destin eût pris la fuite, en abandonnant, tout autour du palais de l'Empereur, ses réseaux et ses armes brisées." Wahrscheinlich; aber damit, daß es für den Weisen kein äußeres Schicksal gibt, weil er von vornherein über ihm steht, ist nicht bewiesen, daß dessen Begriff überhaupt keinem Tatbestande entspricht; damit, daß in bezug auf das eigentliche Schicksal des Weisen alle äußeren Vorfälle gleichgültig sind, ist nicht dargetan, daß dieses immer der Fall sein muß. Das Schicksalsproblem betrifft die allgemeine Beziehung, die zwischen dem Innern und dem Äußern des Menschen herrscht, die Art, wie das Problem sich dem Weisen stellt, bedeutet einen seltenen Sonderfall. Gewiß ist es auch im allgemeinen wahr, daß die Ereignisse nur das sind, was sie für uns bedeuten — aber dann in einem so allgemeinen Sinne, daß diese Aussage dem Sachverhalte keine neue Bestimmung hinzufügt. Nur die Vorfälle, die das Leben unmittelbar in Mitleidenschaft ziehen, sind für das Leben überhaupt existent, und nur das vermag es zu affizieren, was sich dem Rahmen seiner Eigenart einfügen kann. Wir erfahren nur das, zu wessen Erfahrung wir Organe besitzen. Insofern gibt es natürlich überhaupt nur bedeutsame Vorfälle für uns. Aber dann hat es ersichtlich wenig Sinn, auf der Bedeutsamkeit zu bestehen, da dieser Begriff sich hier mit dem des bloßen Daseins deckt. Wird indessen der Satz, daß die Ereignisse nur das sind, was sie für uns bedeuten, in einem engeren Sinne verstanden, so ist er im großen nicht mehr wahr. In allen Fällen, außer dem des betrachteten Weisen, sind die äußeren Begebenheiten an sich von Bedeutung, sie sind nicht ἀδιαφορα; nicht allein das subjektive, auch das objektive Erleiden hat seinen inneren Grund. Wir müssen also den unmittelbaren Sinn der Ereignisse mit ins Auge fassen: nur dann ist das Schicksalsproblem seinem vollen Umfange nach zu übersehen.

Es erweist sich nun, daß das äußere Schicksal des Menschen, soweit der Rahmen, in welchen er hineingeboren ward, und der reine Zufall dies irgend gestatten, mit wunderbarer Genauigkeit die Umrisse des inneren Wesens spiegelt. Diese projizieren sich nicht bloß auf das hinaus, was er tut, sie projizieren sich auch auf das, was ihm widerfährt, auf alles Geschehen überhaupt, das ihm begegnet; so sehr, daß es nur wenige äußere Erlebnisse geben mag, die nicht unmittelbar auf den Charakter des Erlebenden schließen ließen. Wo der Umfang der Seele ein weiter ist, dort erscheint auch das Schicksal weitherzig.

Umgekehrt erweist es sich, daß dort, wo ursprüngliche innere Schranken vorliegen, sei es geistiger oder moralischer Natur, diese Schranken zugleich den Spielraum der äußeren Existenz beschränken, daß die inneren Grenzen zugleich den äußeren Lebensmöglichkeiten die Grenze setzen. Wo der Mensch den Sinn der Ereignisse ganz erfaßt hat, dort vermag er sich ihnen auch anzupassen, dort vermögen sie nichts über ihn; wo sein Verständnis versagt, dort wird er von den Ereignissen niedergeworfen. Dieses äußere Mißgeschick bedeutet aber nichts anderes, als daß der Mensch in seinen eigenen Grenzen erstickt ist. Und dieses langsame Ersticken ist nicht etwa passiver Vorgang, er ruft und führt es in der Regel selbst herbei. So habe ich noch keinen von seinem Berufe erdrückt gesehen, der nicht unter den meisten Umständen einen Beruf ergriffen hätte, der ihn erdrücken mußte, sei es aus Grundsatz, Selbstverleugnung oder Unverstand; noch keinen in der Ehe Verzweifelnden erblickt, der nicht, sofern ihm der Zufall nicht geradezu unter die Arme griff, unfehlbar an falscher Stelle gefreit hätte. Menschen von wirklichem Überblick verlieren selten ihre ökonomische Existenz, großzügige Menschenkenner werden selten dauernd verkannt, die meisten der Künstlertragödien wären mit ein wenig Philosophie und Disziplin zu umgehen gewesen, und wer selber kleinlich ist, wird sein Lebtag von kleinlichem Mißgeschick verfolgt. Es gibt weit weniger unberechenbare Ereignisse, als es den Anschein hat, das allermeiste wäre bei genügendem Weitblick vorauszusehen. So bin ich überzeugt, daß es einem tiefen Kenner der Menschen Napoleon schon zum Beginn von dessen Siegeslaufbahn hätte möglich sein müssen, ihr Ende vorauszukünden: denn die Katastrophe in Rußland war nichts als der unter den gegebenen politischen Verhältnissen einzig mögliche Ausdruck für die ausgesprochenste Grenze von Napoleons Intelligenz: seinen Mangel an ethnologisch-historischem Sinn. Die Grenzen des Menschen zeichnen sich haarscharf auf seinem äußeren Schicksal ab, daher ist dieses aus jenen vorgreifend zu erschließen; mit unbeirrbarem Instinkte wählt er sein Lebelang unter hunderten die Zufälle aus, die ihm gemäß sind, und fast immer wird er genau an dem Punkte vom Verhängnisse ereilt, wo seine Beschränktheit ihn wehrlos macht. Dieses gilt sogar von solchen Ereignissen, die als typisch gelten für völlig sinnloses Zufallsspiel. So erscheint die Tragödie des Ödipus als klassisches Beispiel eines unbegreiflichen Mißgeschicks: in Wahrheit stellt sie, bis auf den einen allerdings außerordentlichen Zufall, der ihn den Laios im Gebirge

erschlagen ließ, die logische und daher leicht vorauszusehende Folge aus den Glaubensvoraussetzungen der damaligen Zeit und dem Charakter des Thebanerkönigs dar. Die „wunderbaren" Begegnungen, die das Schicksal so vieler entschieden haben, sind meistens gar nicht wunderbar: sie bedeuten lediglich, daß die Affinitäten der Betreffenden unbestimmt an und für sich und unausgesprochen in bezug auf das Ziel ihrer Wünsche gewesen sind; wer der „Einzig-Möglichen" durch reinen Zufall begegnet ist, dem hätte wohl auch ein anderer Zufall eine solche zugeführt. Es sind nämlich fast immer nur unbedeutende, der Einbildungskraft ermangelnde Menschen, denen außerordentliche Zufälle in den Weg kommen; das will sagen, die gleichen Zufälle wären im Zusammenhang eines großen Lebens wahrscheinlich nicht deutlich, jedenfalls nicht schöpferisch geworden. Das äußere Leben großer Geister erscheint bloß deshalb in der Regel uninteressant und ereignisarm, weil sie zu sehr in der Tiefe leben, um von den Wellen der Oberfläche berührt zu werden. Die großen Menschen sind auch zu bewußt, um durch Zufall auf etwas zu kommen, was mit Notwendigkeit zu ihnen gehört, zu hellsichtig, um, was die Liebe betrifft, in einer partiellen Übereinstimmung, welcher zu begegnen auf die Dauer nicht gut zu vermeiden ist, da jeder Mensch einem fernhinkenntlichen Typus angehört, eine totale zu erblicken. Freilich gibt es auch für große Menschen außerordentliche Begegnungen, die nur einmal möglich waren und für ihr ganzes Leben entscheidend geworden sind: GEORGE SAND und ALFRED DE MUSSET, RICHARD WAGNER und LISZT, ROBERT BROWNING und ELISABETH BARRETT, GOETHE und SCHILLER scheinen geradezu füreinander bestimmt gewesen zu sein. Gewiß; aber solche Geister erfahren notwendig voneinander, ihr Ruf verbreitet sich schnell; und sollten sie nichts voneinander wissen, so erkennen sie sich doch am fernsten Horizonte. Der Mensch ist weit weniger den Ereignissen unterworfen, als er glaubt. Der Verstand vermag Bergstürze unschädlich zu machen. Wessen Lebensumrisse vom Zufall gezeichnet wurden, der hat diesem selber die Hand geführt.

Jetzt begreifen wir ganz, weswegen das Schicksal dem Weisen gegenüber ohne Macht ist: der Weise ist innerlich unbegrenzt. Dem Weisen gilt es gleich, was vorfällt, sein Leben fließt oberhalb der Ereignisse dahin. Daher sind die Umstände seines äußeren Lebens niemals typisch für ihn, sie sind wirklich ἀδιάφορα; daher vermag nichts Äußeres ihn zu binden oder zu bestimmen. Seine Seele bleibt vom Äußeren

unberührt. Der Weise muß, soweit er innerlich dazu fähig ist, unter allen Umständen glücklich sein, denn seine rein geistige, allgemeine, mehr kosmisch als persönlich zentrierte Natur leidet nicht allein unter keinem Mißgeschick so, wie andere darunter leiden, sie vermag auch das höchste persönliche Glück nicht im üblichen Sinne personlich zu empfinden. Der Weise lebt nicht in der Wirklichkeit, die sich ihm aufdrängt, der brutalen Wirklichkeit des Alltags, er transponiert sie in eine geistige Welt, und in dieser erscheint die Trübsal oft schöner als das ungetrübteste Erdenglück. Der Weise verkörpert freilich einen extremen Fall, so gleichgültig wie er steht kein anderer zu seinem Leben. Aber im letzten Grunde ist jeder, der sich überhaupt zu verinnerlichen gewußt hat, der Macht des Geschickes entrückt; es ist nicht nötig, abseits vom Leben zu stehen, um von den Ereignissen nicht abzuhängen. So hat jeder Held über seinem Schicksal gestanden, die äußeren Umstände recht eigentlich beherrscht. Freilich scheint es anders: der äußere Lebenslauf großangelegter Naturen ist selten ein glücklicher gewesen. Die Hellenen zumal haben ihre Heroen überall als Dulder dargestellt, sie haben es sogar verschmäht, ihre Leiden in Freude ausklingen zu lassen. Der sonnige Achilleus tritt uns zuletzt im Hades als klagender, zu ewiger Freudlosigkeit verdammter Schatten entgegen, Herakles endet elend als Opfer eines Mißverständnisses, und von endlosen Irrfahrten endlich heimgekehrt, muß Odysseus, den grimmen Meergott zu versöhnen, alsbald eine neue beschwerliche Wallfahrt unternehmen, wobei Homer geflissentlich verschweigt, ob mit dieser wenigstens seine Leiden ihr Ziel erreicht hätten. Die wunderbare Exaktheit ihres Schauens bewahrte die Griechen davor, die Wahrscheinlichkeit dem Gerechtigkeitssinne zu opfern. Aber was bedeutet der Tatbestand, daß Größe und Leiden meistens zusammenhängen? Durchaus nicht, wie meistens geglaubt wird, daß in dieser schlechten Welt das Leiden der Größe notwendig auf dem Fuße folge, diese moralische Interpretation, wie alle anderen, ist vollkommen verfehlt; es bedeutet nichts anderes, als daß Leiden und Kampf die Atmosphäre bilden, in welcher Großes am ehesten zur Reife gelangt. Wir wissen bloß deshalb nur von wenigen größten Menschen, deren Leben durchgängig ein gesegnetes gewesen wäre, wir finden nur deshalb die Sagen vor allen tiefsinnig und lebenswahr, deren Helden vom Mißgeschick verfolgt werden, weil Größe im Glück sehr schwer erstehen, noch schwerer sich behaupten kann. Nur in mühevoller Arbeit entwickeln sich die Kräfte, nur im Leiden

vertieft sich die Seele, nur in der Anfechtung stählt sich der Charakter. Voll ausgewachsene, bis ins Innerste durchgearbeitete Menschen, deren Werdegang ohne Widerstand verlief, hat es vielleicht niemals gegeben. So sind denn bei den großen Duldern die Leiden nicht die Folgen, sondern umgekehrt die Bedingungen ihres Heldentums gewesen, sie bedeuteten nicht hemmende und vernichtende, sondern gestaltende und schöpferische Mächte. Deshalb ist das Schicksal der Helden wohl oft ein tragisches, kaum jemals ein unglückliches zu nennen. Als innerlich bedingte Menschen waren sie unabhängig von der Außenwelt, ihre Seele erkannte sich in den Umrissen ihres äußeren Lebens nicht wieder. Ist Cäsars Leben ein glückliches oder ein unglückliches gewesen? Wer nur den äußeren Verlauf desselben skizziert, wie ihn ein Magier aus den Sternen hätte herauslesen können, der gewinnt kein Bild des Glückes: eine unharmonische Jugend, Widerwärtigkeiten in der Familie, häufiges Umschlagen des Glückes, langsames Vordringen, viele und mächtige Feinde, langjährige, an Gefahren reiche Verbannung, zuletzt ein jäher Tod. Aber Cäsars Geist hing nicht ab von den äußeren Verhältnissen, er wußte sich in alle zu schicken, sie alle zuletzt zu unterwerfen, und alles dies mit Heiterkeit: „Si nous pouvions sortir un instant de nous-mêmes," fragt Maeterlinck, „et goûter le malheur du héros, combien de nous reviendraient sans regrets à leur bonheur étroit?" Cäsars Glück lag in ihm, auch wo er mit der Krone spielte, sein äußeres Geschick begrenzte seine Seele nicht. Unter allen Umständen wäre er wohl im gleichen Sinne glücklich gewesen, unter allen äußeren Verhältnissen wäre sein Schicksal ein großes geworden, sein Unglück war niemals symbolisch für ihn. Auch Cäsar, gleich Antoninus, war innerlich unbegrenzt. Nicht ganz freilich: er war immer ein Spieler gewesen, ein Abenteurer zumal in der Generosität. Und diese seine innere Grenze setzte seinem Leben zuletzt das Ziel. Hätte Cäsar weniger mit seinen Feinden gespielt, hätte er sie ernster genommen, der Dolch der Verschwörer hätte ihn vielleicht nicht ereilt.

Woher aber kommt es, daß die Zufälle, an welchen der Mensch kraft seiner Begrenztheit scheitern könnte, in der Regel auch wirklich eintreten? Denn das brauchte doch nicht der Fall zu sein, das äußere Geschehen geht unabhängig vom einzelnen seinen Lauf. Auch dieses ist kein solches Wunder, daß es nur unter der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung begriffen werden könnte. Der allgemeine Naturverlauf ist nämlich überaus gleichmäßig, er ändert sich im großen nie.

Es ist kaum gewagt zu behaupten, daß alle nur möglichen Zufälle in jedem Augenblicke enthalten sind und nur des Stichwortes harren, um in das Leben einzugreifen. Andrerseits sind die wesentlichen Anlagen des Menschen jederzeit in Betrieb, die Hauptzüge seines Wesens prägen sich jeder Strecke seiner Laufbahn auf. Wie soll es da ausbleiben, daß gerade die Zufälle, die im guten oder schlimmen zum Menschen passen, über kurz oder lang über ihn hereinbrechen? Denn wenn sie eine Gelegenheit versäumen, so findet sich bald eine andere. Man kann seinem Schicksal nicht entgehen, heißt es; dieser Erfahrungssatz besagt nur, daß es dem Menschen beinahe unmöglich ist, das Milieu zu verlassen, in welchem der verhängnisvolle Zufall ihn treffen könnte. Wer wirklich auswandert, im übertragenen wie im eigentlichen Sinne, der entgeht seinem Schicksal immer. Aber es wandert kaum einer unter Tausenden aus. Der Mensch bewegt sich sein Lebtag in den gleichen Kreisen, und treibt ihn bewußte Einsicht zeitweilig aus ihnen hinaus, so gängelt ihn unbewußter Instinkt nur zu bald wieder zurück. Und da findet er die alten Zufälle wieder. Der heiratet trotz allem die Frau, die sein Leben knicken muß, der kehrt trotz aller Vorsätze zum Abenteurerleben zurück, der spürt noch in letzter Stunde das Geschäft auf, das sein Vermögen verschlingt, oder die Freunde, die ihn verraten werden. Nicht minder sicher aber treffen die günstigen Zufälle ein. Wer wesentlich Staatsmann ist, greift sicher einmal in die Geschichte ein, wer Geschäftsgenie besitzt, entdeckt unfehlbar die Konjunktur, die seinen Reichtum begründen muß, und wer Herzen erobern kann, zu dem drängen sich die Frauen. Denn was des Betreffenden Sein nicht vermag, das bewirkt der Glaube der andern. Wer einmal Glück gehabt oder Geschicklichkeit bewiesen hat, dem traut man es immer zu, wer einmal das Vertrauen täuschte, dem wird nimmermehr geglaubt. So wird das ursprüngliche Wesen durch Suggestion gesteigert oder umgeformt, der einzelne wird das, was die andern von ihm denken, und die andern sehen das in ihm, was sie zu sehen erwarten. Manche haben bloß deshalb immer Glück, weil keiner ihr Unglück sieht, viele sind nur deshalb schlecht, weil niemand ihr Gutes bemerkt. Der Glaube als solcher schon schafft eine wirksame Realität, ja es gibt zuletzt keine lebendige Kraft, die sich als stärker erwiese, denn ein festgegründetes Prestige. Durch das Ansehen Ludwig XIV. als solches sind Ereignisse möglich geworden, die sich aus den Tatsachen an und für sich durchaus nicht ergeben hätten, der bloße Glaube an Hannibals Glück hat

lange die Kraft der Römerheere gelähmt. Daher bricht das ganze Glück großer Emporkömmlinge fast immer in der Stunde zusammen, wo der Glaube an sie ernstlich ins Wanken geriet. Der Momente sind viele, die es bedingen, daß uns meistens symbolische Zufälle heimsuchen, das Ergebnis ist eines und unerschütterlich. Deutlich erscheint es nicht überall: die Zufälle stimmen desto besser zum Menschen, je ausgeprägter dessen Wesen ist und je selbstherrlicher er sein Geschick zu gestalten vermag. Wäre Napoleon nicht Kaiser gewesen, sein Ende wäre wohl weniger typisch für ihn geworden, hätte Cäsar das Ziel seines Strebens nicht erreicht, er hätte wahrscheinlich vorsichtiger gespielt. Aber daß nur deutliche Existenzen bedeutsame Zufälle bannen, ist schließlich auch nicht ohne Sinn: wer ohne Charakter ist, hat es schwer, seine Person der Außenwelt aufzuprägen.

So scheint es, daß in diesem amoralischen Weltverlauf doch eine Art Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt. Wenn die eigenen Grenzen dem Menschen sein Schicksal vorzeichnen, so bedeutet das nichts anderes, als daß er vom Geschick am Maßstabe seiner eigenen höchsten Vollendung gemessen wird; und dieser Maßstab dürfte gerechter sein als der jeder nur erdenklichen abstrakten Moral. Die universelle Gerechtigkeit äußert sich allerdings nur in solchen Fällen, die ihr wichtig dünken, und diese sind nicht gerade dicht gesäet. Über die meisten Schicksale sieht sie hochmütig hinweg. Aber wo sie überhaupt ein Urteil spricht, dort beweist sie bewundernswürdigen Scharfblick. Denn es zeigt sich, daß das vergeltende Schicksal dann ausschließlich nach dem Wesen fragt. Den gemeinen Mordgesellen hat es, wo es ihn überhaupt beachtete, jedesmal an den Galgen gebracht; weshalb aber hat es die Untaten großer Staatsmänner kaum jemals als solche geahndet? Weil diese gar keine Verbrecher gewesen sind; was sie verbrachen, geschah zu höheren Zwecken, ihre Seele blieb vom Blute unbefleckt. So scharfsichtig und tiefsinnig urteilt das Schicksal fast immer, wo es überhaupt ein positives Urteil fällt. Beim Großen bleibt das Kleine ohne Folgen, dem Kleinen wird nichts Großes angerechnet, dem wesentlich Guten pflegt die böseste Einzelhandlung nicht dauernd zu schaden. Was einer abseits von seiner Seele getan, oder ohne direkten Bezug auf sie, dafür spricht ihn das Schicksal nicht schuldig. Daher empfinden wir es auch nicht als gerecht, sondern als tragisch, wenn ein hochgestellter, bedeutender Mann, dessen Leben auf Großes gerichtet war, durch einen kleinen Fehltritt zu Fall gebracht wird, denn in einem höheren Sinne

ist solche Vergeltung unbillig. Die indische Weisheit lehrt, vom Wissenden fallen die Handlungen ab, und in der Tat, sie berühren nicht sein Wesen; Jesus Christus hat verhießen, daß dem Wiedergeborenen seine Sünden vergeben würden, denn wirklich, sie hängen mit ihm nicht mehr zusammen. Und das blinde, amoralische Schicksal urteilt meist nicht anders, als die erhabenste menschliche Weisheit. Was Paulus und Augustinus Übles getan, geschah in Unkenntnis ihrer Seele, und die Welt hat sie heilig gesprochen, daß Faust ein Gretchen ins Unglück stieß, hat ihm in den Augen der Menschheit seine vorbildliche Bedeutung nicht geraubt. Das Schicksal beurteilt den Menschen nach seiner Wirkung, und diese spiegelt sein tiefstes Wesen. So mag es sein, daß jene höchste kosmische Justiz, die den Menschen im Zusammenhang des Weltgeschehens beurteilt, nach seiner Fähigkeit an sich, sich zu behaupten, trotz aller Unzulänglichkeiten auch für unsere Begriffe eine höhere Gerechtigkeitsnorm verkörpert, als alle unsere Gesetzbücher.

* * *

Aus unseren Betrachtungen geht hervor, daß es möglich ist, innerhalb gewisser Grenzen des Menschen Zukunft mit großer Wahrscheinlichkeit aus seinem Wesen heraus zu bestimmen. Innerhalb der Grenzen, welche der allgemeine Rahmen, in den er hineingeboren ward, und der reine Zufall umschreiben. Der große Arzt, der einen Körper genau untersucht hat, wird die ihm beschiedene Lebensdauer und deren Art oft mit Sicherheit voraussagen können; im gleichen Sinne vermag es der begnadete Psycholog, aus der Seele ihr Schicksal herauszulesen. Er kann sogar ganz spezielle Ereignisse ohne Irrtum vorausverkünden, wenn er nur den Spielraum einer Natur im Zusammenhange übersieht. Wie aber gelangt er zu solcher Übersicht? Erstens einmal vermittelst wahrscheinlicher Schlüsse und Induktionen, dieser Weg steht jedem Menschenkenner offen; dann aber auch auf einem unmittelbaren Wege, der freilich schwer zu weisen und vermutlich nur wenigen gangbar ist: dem einer Einbildung in das Wesen der betrachteten Person. Ich selbst habe beinahe ein Lustrum vorausgefühlt, daß ein bestimmtes Jahr für mich kritisch werden würde: und wirklich stellte sich mir damals die Alternative zwischen Ende und Wiedergeburt, genau in dem Jahre erwies sich meine erste Energie als verbraucht. Wie konnte ich das vorauswissen? Offenbar dadurch, daß ich auf eine allerdings schwer zu bestimmende Weise die Stärke meines Lebensstroms unmittelbar gemessen

hatte. Im gleichen Sinne scheint es besonderen Naturen zu gelingen, ein fremdes Leben im Innersten zu erfassen. Der Mensch besitzt mehr und grössere Fähigkeiten, als sie bisher unzweideutig festgestellt worden sind, es ist schwer zu beurteilen, wo die Grenzen seiner Erkenntnismöglichkeiten liegen. Eine Fernwirkung zwischen den Geistern findet ohne Zweifel statt, die Möglichkeit des Hellsehens ist nicht von der Hand zu weisen, unbewußte Gedanken, unbewußte Bilder können übertragen werden, ja es scheint besondere Bahnen zu geben, auf welchen uns die leblosen Stoffe spezifisch affizieren. Daß daher das meiste, was in der Seele des Menschen schlummert, hervorgezaubert werden kann, ist weder unwahrscheinlich noch unverständlich. Es mag sogar sein, daß auf diese Weise Synthesen geschaffen werden können, die ihn der Wirklichkeit entsprechend mit äußeren Begebenheiten vorgreifend verknüpfen. Wenigstens scheint mir dies noch die wahrscheinlichste Deutung der Tatsache zu sein, daß Dinge von Sehern vorausgesagt worden sind, die auf normale Weise schlechterdings nicht vorauszusehen waren. Daß es ein System gibt, welches den Menschen und seine äußeren Erlebnisse auf einmal zu bestimmen gestattete, ist freilich undenkbar. Gewiß, überraschend viele Horoskope haben sich als richtig erwiesen, überraschend viele Weissagungen aus den Handlinien sind eingetroffen. Aber wenn dieses wirklich dem System zu verdanken sein sollte, so müßten wir auf immer darauf verzichten, die Möglichkeit des Weissagens einzusehen: diese Systeme sind unter den Voraussetzungen, welche unsern gesamten sonstigen Wissensbau zu tragen vermocht haben, Absurda, sie können nicht begriffen werden. Deshalb lohnt es sich nicht über sie nachzudenken, das Denken führte zu keinem Resultat. Das wahrscheinlichste ist wohl, daß Seher, Chiromanten und Sterndeuter dort, wo sie richtig geweissagt haben und ein zufalliges Zusammentreffen von Prophezeiung und Ereignis oder ein Eintreten des Ereignisses dank der suggestiven Wirkung der Prophezeihung ausgeschlossen erscheint, auf andere Weise verfahren sind, als sie es selber wußten. Wer die alten Lehrbücher der Mantik durchblättert, kann nicht umhin zu staunen über den Schatz an empirischer Weisheit, der in den Geheimlehren aufgespeichert liegt: so ist es gewiß, daß deren Adepten eine psychologische Erfahrung besessen haben, wie sie heutzutage kaum einem mehr zu Gebote steht. Ihnen standen wohl auch in einem stärkeren Grade, als dies im modernen Europa vorkommt, jene außerordentlichen Geisteskräfte zur Verfügung, die den Menschen bis ins Innerste zu durchdringen gestatten. Aus den auf sol-

chen Wegen und mit solchen Mitteln gewonnenen Einsichten erwuchsen die meisten ihrer Sehersprüche. Die mantischen Schemen und Systeme konnten ihren Instinkt kaum behindern, denn die Elemente, in welche jene die Seele und das Leben zerlegen, sind dermaßen abstrakt, daß, um mit geringer Übertreibung zu reden, aus beliebigen Elementen ein beliebiger konkreter Fall zu konstruieren ist. Im übrigen wurden die Prophezeiungen, wo sie nicht dunkel waren, meist so allgemein gehalten, daß sie unter den meisten Umständen eintreffen mußten. Die Grundzüge des Menschenschicksals sowohl als der Menschenseele sind ja überall die gleichen: wer sich bei allgemeinen Merkmalen bescheidet und die Worte recht farblos wählt, kann mühelos Formeln finden, die auf Goethe sowohl als auf Napoleon und nicht schlechter auf einen beliebigen Dutzendmenschen passen. Ein jeder legt dem willigen Abstraktum unwillkürlich die auf ihn zutreffende konkrete Bedeutung bei und staunt dann über den Scharfblick des Sehers. Das letzte wird schließlich vom Glauben besorgt und der Sehnsucht nach dem Mysterium. Der Mensch glaubt lieber das Wunderbare als das Verständliche, dem Wunder ebnet er die Bahn; so mancher hat nur deswegen an einem bestimmten Tage das Zeitliche gesegnet, weil er die Sterne nicht Lügen strafen wollte.

ZWEITER TEIL: RELIGION

RELIGION? EIN ZWIEGESPRÄCH

VON PAUL NATORP IN MARBURG

. . . Ich habe mich wohl vorhin nicht deutlich genug ausgedrückt. Ich wollte nicht sagen: es ist gut so, wie es ist, und in der Ordnung. Ich würde mir ein solches Urteil nie herausnehmen. Ist das überhaupt eine sinnvolle Rede: es ist gut so, wie es ist, oder es ist nicht gut, es sollte anders sein? Nein, ich wollte nur sagen: es ist, wie es ist, und es kann nicht anders sein. Das Leben des Menschen hier auf Erden, wie es sich unentrinnbar jetzt gestaltet, räumt mit dem allen auf, was unseren Vätern und Vorvätern und noch uns Kindern heilig gewesen ist. Es wertet alle Werte um, ja, es ist noch die Frage, ob es nicht alle menschliche Wertung überhaupt schonungslos zunichte macht.

So müßte es unter deinem Gesichtspunkt wohl dem sich darstellen, der etwas weiter blickt, der sich nicht so einfach mit fortschwemmen läßt von der Flutwelle der Entwickelung, sondern mit verstehendem Blick vom sichern Ufer ihren Gang beobachtet; wie du doch selbst in der Betrachtung, die du da eben anstellst, es zu tun versuchst.

Ja, ich bekenne dir — vielleicht dir allein von allen Menschen; sogar mir selbst hatte ich es bisher so ganz nicht eingestehen wollen, wie es in diesem Augenblick mir klar ist: wir stehen vor dem Abgrund eines unerbittlichen, weil taubstummen und blinden — Nichts. Wir — nämlich sofern irgend noch ein fühlender Nerv in uns schwingt und wir nicht bloße Denk- und Arbeitsmaschinen geworden sind, nur Räder und Schrauben an dem alles und zuletzt sich selbst zerreibenden Maschinenwerk, das sich Kulturentwickelung nennt. Wir sind Amboß, wenn wir nicht Hammer sind. Hoffentlich aber findet bald die so klug gewordene Menschheit auch das Mittel, unsere Fühlnerven ganz abzutöten und nur die anderen, die für den Umschwung der Maschine einstweilen noch nötig sind, zu erhalten.

So hast du sonst nicht gesprochen, mein Freund. Und man fühlt es deinen Worten an, daß doch noch eine Empörung in dir arbeitet gegen das Furchtbare dieser Konsequenz. Du willst die Wahrheit, und weil die Wahrheit oft bitter ist, so meinst du, das Bitterste von allem, das muß die Wahrheit sein. In einem täuschest du dich gewiß: daß du meinst, du wertest nicht.

Ganz gewiß tu ich das. Ich spreche dieser Welt das Urteil: Schuldig! Schuldig! Schuldig, mehr als des Todes; tausend Tode wären nicht genug. Nur dem Wahne glaube ich entronnen zu sein, als ob

dieses mein Werten irgendeinen Wert hätte. Was schiert es die Welt, ob ich ihr das Urteil spreche? Sie — lebt, und ich muß ihr grauses Leben mitleben, muß selbst die tausend Tode sterben, die ich ihr zudiktiere. Denn sie ist die stärkere.

Freund, du willst die Wahrheit, du verbannst jede sanfte Rührung, weil sie die Gefahr einschließt, die ruhige Betrachtung dem umflorten Auge zu trüben. Aber meinst du etwa, daß Empörung eine bessere Vorbedingung für reine Erkenntnis sei?

Wie gerne möchte ich gerade dir stille halten, du Guter, Ruhiger, wenn deine ruhige Erkenntnis mich befreien könnte. Aber kannst du, mit aller besonnenen Kraft deines sicheren Anschauens der Dinge, die Last der furchtbaren Tatsachen wegwälzen, die mir die Seele zermalmen? Nicht mir allein — was ist an mir gelegen? — sondern den Millionen um uns her. Denn auch den Stumpfesten trifft's einmal, und wäre es nur in dunkler Ahnung. Jeder spürt den lastenden Druck, und wäre es nur an der Beklemmung, in der er dahinlebt, deren Ursache er nicht kennt, und in dem dumpfen Drang nach Betäubung. Kann ein sehender, fühlender Mensch das verkennen, daß so die Menschheit unmöglich leben könnte, wie wir es täglich und stündlich vor Augen sehen, wenn sie sich nicht unter einem entsetzlichen Druck fühlte, gegen den sie sich nicht anders zu wehren weiß, als indem sie alles Gefühl und ruhige Nachdenken in sich ertötet? Daher der wahnsinnige Kultus des Moments, die Sucht, das Leben auf die Sekunde zuzuspitzen, diese Wonne, immer wie im Automobil dahinzujagen, gewärtig, jeden Augenblick gegen die Böschung geschleudert, das gequälte Hirn zu verspritzen. Man hat doch einmal aufgejubelt und sich hoch gefühlt!

Die Parodie des „Ewigseins in jedem Augenblick"!

Wohl eine bittere Parodie. „Religion" nannte das Schleiermacher; „Angebundenheit" heißt das ja wohl. Nein, los sein wollen von allen Ketten, das heißt recht modern sein. Einmal sich über alles fühlen, nichts über sich!

Das Nichts über sich! Es muß traurig sein. — Ich denke mir's anders. Mir fällt das Wort Pascals ein: Der Mensch mag elend sein, er weiß sein Elend, und das ist seine Größe. Mag das Universum ihn verschlingen, er ist erhabener als was ihn vernichtet, denn er weiß seine Vernichtung, welche Gewalt aber auch das All über ihn haben mag, es weiß davon nichts.

Schlechter Trost, wenn ich wissend nur bin, um mein Elend zu

wissen. Und ob das All nicht weiß, ob nicht die Qual in uns nur ein unendlichfach unendlichster Teil seiner Qual ist, wissen wir das? Nein, hänge nicht der menschlichen Erbärmlichkeit den heiligen Mantel der Religion um. Betäubung ist's, was sie suchen, anders nichts. Ein Opiumrausch tät's auch, oder ein Tropfen des süßesten — also verderbendsten Tranks, des Niedrigen, dem sie den heiligsten Namen geben: Liebe! Gemein, gemein ist alles; und doch, wer will's verdammen? Wollen sie doch mit allem nichts als Betäubung gegen das, was wirklich allen gemein ist: die Qual! Wissen? Im Gegenteil: Vergessen ist's, was sie suchen; sich abblenden gegen die unerträgliche Wahrheit des gemeinen — des allgemeinen Elends.

Genug des Tons! Er scheint mir nicht mannhaft genug für dich. Meine Antwort —

Ich kenne sie. Du wirst mir vom Willen predigen, mir vorhalten, wie die Willensphilosophen fast alle den Willen schmählich verkannt haben, wenn sie ihn zum blinden, wirklich willenlosen Naturinstinkt herabwürdigten; einem Lebensinstinkt, der zuletzt Instinkt der Vernichtung ist. Du wirst mir vorrechnen, wie schlimm der sich verrechnet, der Befriedigung — will; Stillung, das heißt den Tod, denn ganz still ist nur der. Nun, ich folge dir ganz, ich will nicht Befriedigung, ich will nicht den Tod. Nur, mein Lieber, was hilft es mir, daß ich ihn nicht will? Er will mich! Und er will, was er vermag, wenn er mir und allem den Tod will; ich dagegen, ich will, was ich nicht und was nichts in der Welt vermag, wenn ich mir und allem das Leben will. Nun antworte, wenn du etwas weißt!

Spricht man eigentlich, was man versteht, wenn man von Tod spricht?

Nein, sicherlich nicht. Den Tod kann man nicht wissen, denn wenn man weiß, so lebt man ja. Und doch sagt es selbst die Volkssprache, daß er von allem das Sicherste ist — todsicher. Er hat auch noch andere Vorzüge: „Umsonst ist der Tod" . . .

Nach den Pessimisten freilich nicht; da kostet er ungeheuer viel: er kostet das Leben und Sein der ganzen Welt. Wollen wir sie nicht ganz beim Worte nehmen und sagen: er kostet so viel, daß er überhaupt nicht zu bestreiten ist; denn das Leben und Sein, es ist unendlich?

Du sagst das so hin, als wär's auf einen Scherz oder ein Wortspiel abgesehen. Doch empfinde ich, daß wohl etwas dahinter steckt, dem

man lange nachgrübeln kann. Ich gestehe, daß ich die Sache von der Seite noch nicht angesehen habe; und indem ich's jetzt versuche, scheint es mir, ich weiß nicht wie, zu vielem andern zu stimmen. Aber ich sehe alles nur wie im Nebel.

Was hindert, daß wir gemeinsam versuchen, uns klarer darüber zu werden?

Ich hatte erst im Sinn, dir zu antworten: Was der Tod ist, läßt sich freilich nicht wissen, weil man ihn eben nicht erlebt, also auch in seinem Wesen ihn nicht kennen kann; aber daß er ist, ist dafür um so gewisser. Jetzt empfinde ich, daß ich in Gefahr bin, etwas Sinnloses zu sagen, wenn ich von etwas behaupten will, daß es sei, von dem ich ganz und gar nicht sagen kann, was es eigentlich sei. Nicht Leben, nicht Sein; ja was denn in aller Welt? In aller Welt — da hätten wir wieder Leben und Sein!

Du sprachst vorhin von „modern". Nun frag dich einmal: Was ist modern: an den Tod glauben, oder an das Leben? Zum Beispiel, mutet die „Philosophie des Unbewußten" dich modern an, wenn sie ausrechnet, daß die Welt in Zeit und Raum endlich ist; daß eines Tages ein Tag kommen muß, dessen Tagesordnung das Ende der Tage und der ganzen Zeit ist; wo die letzte lebendige Energie aufgebraucht wird, um aller lebendigen Energie das Lebenslicht auszulöschen und nichts zurückzulassen als die ewige Stille?

Nein, das schien mir stets in die Naivitäten der plumpsten Religionsmetaphysik zurückzuführen: daß eines Tages, da kein Tag war, das Nichts, das nicht war und doch war, von seinem Nichtssein abfiel und aus schierer Langeweile das Etwas und das Sein schuf; ein elendes Uhrwerk, das nun seine Zeit abschnurren muß, um hernach, wieder Nichts geworden, stumm und tot dazuliegen, die Zeiger öd und blöd auf die Stunde und Minute gerichtet, die ihm Stillstand gebot. Wer war der übervernünftige Narr, das tote Uhrwerk aufzuziehen? Welche Narrheit von ihm, daß er überhaupt war, wenn doch zuvor nichts war?

Vielleicht wenn er den Philosophen vorausgeahnt hätte, der ihm dies, sein unvernünftiges Tun, so genau nachrechnen wird, hätte er sich doch geschämt, und die große Uhr lieber nicht aufgezogen. Besser schon, wir besinnen uns wieder auf die lapidaren Wahrheiten des alten Parmenides: „Sein — ist; Nichtsein — ist nicht."

Nur müßten wir sie sofort ergänzen durch die nicht minder tiefe Wahrheit des Heraklit: Sein ist Werden; Werden ist. Aber damit

stehen wir doch nur wieder vor den alten Rätseln. Denn — Werden ist stets auch Vergehen.

Sage: Vergehen ist stets auch Werden, so ist's mindestens ebenso richtig. Und wenn die einseitige Ansicht dir Grauen macht, versuche einmal beide zu vereinen; so wird der Schauder der Vernichtung aufgehen in den Jubel des Werdens.

„Stirb und werde!" Das mochte schon eher die Losung der „Moderne" sein.

Meines Wissens war es auch die der Antike.

Vermöchte man's nur recht fest zu fassen. Aber der Schauder ist noch nicht beschworen. Wir armen Erdparasiten — ist's nicht uns schon Weltdämmerung, wenn über unsere Parasitenwelt das Abendrot hereinbricht, das unserm Tag die Nacht des ewigen Schweigens kündet? Hat nicht unsere Sonne schon längst den Mittag überschritten? Wehen nicht schon die kältenden Abendlüfte, steigen nicht die gespenstigen Nebel schon herauf, die uns und allem Menschenwert den Tod ansagen? Ich bin eben nicht gestimmt, dir meine Philosophie des Rückgangs im einzelnen zu entwickeln. Du kennst sie, besser vielleicht als ich selbst. Und es beginnt auch schon im Bewußtsein selbst der Halb- und Viertelsgebildeten zu dämmern, wie der unerbittliche „Fortschritt", der Fortschritt der Naturerkenntnis, der historischen, der philosophischen Kritik und der schon unheimliche Fortschritt der Technik nicht bloß nach und nach, sondern mit unbarmherziger Raschheit und Barschheit all die schützenden Dunkel zerstört, in denen die Wahrheitskünder, die Priester und Religionsstifter der Vorzeit uns die Welt wohnlich eingerichtet hatten; daß wir so recht als Heimatlose uns fühlen sollen; fort all die traute Heimlichkeit des Daseins, die uns an der Scholle dieser lieben Wohnstätte mit der blauen Hülle darüber wie gern, wie glaubenssicher haften ließ! Hinausgestoßen sind wir in die Kälte und Blöße und Blendung eines übergewaltigen, aber für unser tiefstes Bedürfen ganz und gar fühllosen Lebens. Wie glaubten unsere edelsten geistigen Führer vor hundert Jahren eine große Entdeckung zu machen, da sie den Menschen, da sie die Menschheit entdeckten, da sie die „Geschichte" ersannen! Was hat das heute noch zu bedeuten, auch das Geistigste davon? Was ist noch Athen und Weimar, was Sinai und Golgatha, was die ganze winzige Spanne Menschheitsleben auf Erden gegen die Jahrbillionen des Weltwerdens, was der Umfang dieses traulichen Schauplatzes menschlicher Taten und Erlebnisse, diese liebe

mütterliche Erde mit aller ihrer Schönheit, allem unergründlichen Reichtum ihrer Geburten, gegen die Milchstraßen von Welten? Was bedeutete ihr Tod dem Universum? Nicht, was uns der Tod einer Mücke. Am Ende würde die physische Vernichtung uns nicht berühren — ist doch Seligkeit selbst im Grauen der Vernichtung — erkennten wir nicht im Natürlichen die Bedingung auch des seelischsten Lebens des Menschen. Daß dieser winzige Punkt im Universum einen Goethe, einen Beethoven geboren hat, mag uns erheben; daß sie sterben konnten, damit möchten wir uns abfinden. Ihre Schöpfungen waren nicht nur ein Sterben, sie waren ein Leben wie das eines Beethoven wert. Dürften wir nur sagen: ihre Schöpfungen sind unsterblich! Daß aber auch sie sterben müssen, das ist mir immer ein Gedanke gewesen, der schwer in meinen Kopf hineinwollte. Wären es Tagesgeburten, der Tag möchte sie verschlingen. Aber kein Satz der Naturwissenschaft oder der Mathematik schließt Ewigkeitswerte ein, die mit diesen sich messen dürften; das alles sind Allgemeinheiten, jene sind in ihrer absoluten Wahrheit zugleich absolut individuell. Aber um so sicherer ist ihnen der Tod. Sind nicht schon heute die zu zählen, die in die wahren Tiefen dieser Schöpfungen sich noch ganz zu versenken vermögen, denen ihre unergründlich klare Sprache noch spricht und nicht bloß tönt? Fühlt man sich nicht schon fast als Zurückgebliebenen, wenn man darin noch Unvergleichliches sieht und nicht zu den neuen Göttern schwören mag — auf die schon der Totengräber wartet, um auch sie einzuscharren in das eine große Grab: Vergangenheit?

Freund, wenn du Ewigkeitswerte darin erkennst, weshalb vertraust du nicht gelassen, daß ewiges Leben ihnen sicher ist? Mag die Form zerbrechen; ein Buch, eine Partitur, und wär es ein Halbgott, der sie geschrieben, ist doch nur sterbliche Hülle; aber das Echte des Gehalts, auch die Gesetzlichkeit des künstlerischen Aufbaus, das muß, und wär es auf fernsten Sternen, wär es in einem ganz anderen Material, in wenigstens gleicher Höhe, auch gleicher individueller Bestimmtheit, sich wieder erzeugen; denn es ist, wie du selbst sagtest, „ewige Wahrheit" so gut und besser als das Einmaleins.

Erinnerst du dich, wie unser lieber alter X* zu sagen pflegte: Wenn im Himmel keine Quartette von Mozart gespielt werden, dann mag ich gar nicht hinein? Wie tat es uns mit weh, als ihm die Altersteife den Geigenbogen aus der Hand zwang und das geschwächte Gehör den Konzertsaal verschloß!

Aber er hörte noch innerlich, und saß oft ganz still verzückt. Der brauchte nicht auf den Himmel zu harren, er war schon darin. — Warum soll ich nicht einmal utopistischen Träumen nachhängen, warum nicht träumen, daß einmal wahre Kunst dem glücklicheren Menschengeschlecht etwas so Natürliches und Selbstverständliches geworden sein wird wie uns jetzt Lesen und Schreiben und aufrechter Gang; Dinge, die unsern fernen Vorfahren auch als etwas gar Künstliches, über Menschenart Hinausgehendes erscheinen mochten? Allgemein: warum wollen wir nicht guten Mut fassen zu einer vernünftigeren Weiterentwickelung des Menschengeschlechts? Eisen und Kohle gehen zu Ende; laß sie zu Ende gehen; es war nicht das glücklichste Zeitalter der Menschheit, das sie heraufgebracht haben. Komisch, wie die Sage dem eisernen ein silbernes und goldenes Zeitalter gegenüberstellt. Phantasie eines Bauern, der einmal vor einem Juwelierladen gestanden hat! Eher möchte ein elektrisches Alter zu erwarten sein, oder ein Alter des Radiums.

Sicher werden wir die Kräfte und Säfte unserer vielgequälten Mutter Erde nur noch immer gründlicher aussaugen und — zugrunde richten lernen. Wird die Menschheit dessen froh sein? War die Unwissenheit des Kindesstandes ihr nicht heilvoller? Wird mit der über alles Maß hinauswachsenden äußeren Macht nicht die innere Maßlosigkeit immer noch zunehmen? Wird nicht, moralisch und vollends ästhetisch angesehen, alles nur immer noch wilder, noch schonungsloser hergehn? Das Menschengedränge vor allem, der schaurige Kampf um den Platz an der Sonne, das Ringen um ein Leben, das der eine immer nur leben kann auf Raub am Leben des andern, wird es den Menschen nicht, bei aller sich steigernden äußeren Kultur, innerlich nur immer mehr verwüsten und verelenden? O, wie tut es mir heute schon leid um die Waldesstille, die jetzt noch manchem gequälten Menschen Erquickung spendet. Da wird das Herz fromm, und wenn es sonst überall vergebens den Gott suchte, der menschlich zu ihm spräche, dort spricht ihm jeder Halm und jedes Blatt, jede wohltätige Linie und Farbentönung, jeder Vogellaut und flüsternde Windhauch. Da ist deine Utopie verwirklicht: in solch beruhigtem Schauen und Lauschen, da wird das Auge und Ohr des einfältigsten Menschen ein hoher Künstler, und wenn kein Stift oder Pinsel das Geschaute und Erlauschte festhalten mag. Wie manchen heimlichen Winkel gibt es noch, den nur leise ins Ohr der Wissende dem Gleichgestimmten verrät, daß nicht

das rasende Untier Verkehr ihn auswittert und sich beeilt, seine verborgensten Reize an das Licht des „frechen Tags" zu zerren und recht eigentlich auf die Straße zu werfen, dem Benzingeruch, dem Grammophonspektakel und allen den Greueln zum willkommenen Raub . . .

Warum denn, mein Empfindsamer, sollen wir nicht hoffen, daß der Mensch nicht immer so verstandlos gegen seine besten Werte rasen werde wie freilich heute vielfach? Es ist doch nur der gerade jetzt allzustürmische Fortgang der wissenschaftlichen und technischen Entdeckungen, der hier und da, bei weitem nicht in der Allgemeinheit, wie du es jetzt übertreibend darstellst, alle die bösen Folgen nach sich zieht. Ist man erst weiter, ist das heute noch Unerhörte erst selbstverständliche Voraussetzung geworden, dann besinnt man sich wohl, daß dies eine doch nicht alles, sondern, wenn man aufs Ganze blickt, sogar etwas recht Untergeordnetes ist. Eisenbahn und Dampfer, das ganze Maschinenalter hat gewiß ebensoviel Schönes und Gutes, direkt und indirekt, geschaffen wie vernichtet. So wird es mit allem andern auch gehn.

Ich mag darum nicht streiten. Möchtest du recht behalten, sofern es sich um ästhetische Werte nur handelt. Aber ob nicht die sittlichen Werte noch ungleich schwerer bedroht sind? Ob nicht durch die gesteigerte technische Kultur das Haschen nach dem Genuß des Machtgefühls des Augenblicks, und damit die entsetzliche Rücksichtslosigkeit gegen den Nebenmenschen, unabsehbar gesteigert wird? Das aber droht doch nachgerade alle sittlichen Bande aufzulösen. Die Erschütterung der Ehe, der Familie liegt vor aller Augen klar zutage. Dies Elend ist ja im Grunde nicht neu; nichts lächerlicher, als wenn Sittenverderbnis und Geilheit jeder Art sich als modernsten Fortschritt geberdet. Mit der römischen Kaiserzeit, mit der Renaissance, mit französischem Hofleben können wir uns da vielleicht noch nicht einmal messen. Aber früher blieb das doch mehr auf eine dünne, wenn auch tonangebende Oberschicht beschränkt; heute ist das Übel mehr denn je in alle Kreise gedrungen. Der dritte und vierte Stand möchte es, so scheint es, auch darin den höheren und höchsten Kreisen gerne gleichtun, und da nimmt dann alles nur wildere, mit sonstiger edlerer Kultur noch weniger vereinbare Formen an, bis hart an die Grenze der Vertierung. Gewiß ist die Sache selbst leider immer dagewesen; aber das hat sich so dreist doch nicht ans Tageslicht wagen dürfen. Man hat sich dazu oft genug mit grenzenloser Offenheit bekannt, aber es nicht beschönigt

und verherrlicht, wie es heute geschieht. Ich fliehe im allgemeinen die moderne Romanliteratur, die ganze Tagesliteratur, die sich, scheint's, gar nicht genug tun kann, im Sexuellen zu wühlen. Aber es springt einem überall entgegen, man kann gar nicht es nicht sehen. Auch Bessere werden davon angesteckt. Da gibt ein Autor seinem Buche den herausfordernden Titel: „Du darfst ehebrechen." Sogleich überbietet das ein zweiter und schreibt: „Du sollst ehebrechen." Ein Kritiker tadelt das; nicht weil es nach übelster Reklame riecht; nicht weil es eine unwahre, vielleicht nicht einmal extrem gemeinte, aber von Gröberen aufs gröblichste mißzuverstehende Tendenz ankündigt; nicht weil es überhaupt eine Tendenz ausspricht, die dem Kunstwerk fernbleiben sollte; sondern weil es das Sittengebot doch noch so ernst nimmt, um seine Leugnung, seine Abschaffung als Tendenz aufzustellen. Sittengebote seien überhaupt nicht ernster zu nehmen als — Polizeiverordnungen. — In einem andern, aufs feinste ausgearbeiteten Roman stellt ein ziemlich stark entgleister Sohn über die Aufopferung seiner Mutter die schöne Betrachtung an: Sind eigentlich die Mütter so schwach, weil sie so selbstlos, oder so selbstlos, weil sie so schwach sind? Diesmal ist der Autor nicht zu beschuldigen, er läßt diesen Helden durchaus nicht als Helden bestehen, sondern ziemlich beschämenden Schiffbruch leiden. Aber ist nicht die Betrachtung selbst so recht aus dem Leben von heute gegriffen? Sonst beugte doch auch die losgelassenste Frivolität sich noch vor der wahren Stärke, die in der Selbstopferung einer Mutter liegt; der feinnervige Ästhet von heute vermag da nur sinnlose Schwäche zu sehen. „Ehre Vater und Mutter — aber sie müssen auch danach sein." Wie gern spricht man das nach! Nur die Söhne und Töchter, die brauchen nicht „danach zu sein", so sollen doch die Alten vor ihnen auf den Knien liegen; nein, sie dürfen, sie sollen den Leib zertreten, der sie geboren hat. So will's die neue Moral.

Freund, du bist heut in der Laune, in den grellsten Farben zu malen. Du übersiehst, wie vieles von solchen Äußerungen im Grunde nur gequälte Pose ist. Im wirklichen Leben, und auch in der besseren Literatur, findest du neben all der Verirrung und Verwirrung doch auch recht viel gesundes, vor allem aufrichtiges Streben, auch schon genug kraftige Gegenwehr gegen die einreißende Verwüstung der sittlichen Begriffe. Die echte Kraft einer Liebe, die nie abirrend ein Leben ausdauert, ist nie etwas Alltägliches gewesen. Für den Erregbaren und

Empfänglichen lag da immer eine ernste Gefahr. Wolltest du lieber keinen Goethe haben als den, den wir kennen?

Nein, den sollst du mir nicht in einem Atem nennen mit denen von heute. Er hat die menschliche Schwäche, von der er sein redlich Teil mitbekommen hatte, nie für Stärke ausgegeben. Halte die Wahlverwandtschaften gegen irgendeinen Roman von heute, der dasselbe ewige Problem behandelt; wo da die höhere, ich will nicht sagen, psychologische, aber sittliche Wahrheit ist, das kann doch nicht zweifelhaft sein.

Ich bestreite nicht, daß die Sittlichkeit des Geschlechtslebens heute eine schwere Krise durchzumachen hat. Aber man darf vertrauen, daß der Selbsterhaltungstrieb der Menschheit gerade das überwinden wird. Die Wahrheit der sittlichen Gesetze ist zu einfach und für jeden Denkenden klar, als daß es möglich wäre, sie dauernd zu überschreien. Die Völker oder Volksschichten, die sie leichtsinnig wegwerfen wollten, würden rettungslos versinken und solchen Platz machen müssen, in denen gesündere Instinkte noch lebendig sind. Aber wir müssen die Dinge in größerem Rahmen betrachten. Wir dürfen nicht so am Heute und Morgen kleben. Uns fehlt der gehörige Abstand, um darüber unbefangen urteilen zu können; das müssen wir schon dem Historiker der Zukunft überlassen.

Und was bleibt uns?

Alles. Das Höchste. Der Zeitgang der Entwickelung ist einmal nicht das Höchste. Kein Wunder, wenn du an den dich hingibst, daß du nur das ewig verschlingende und wiederkäuende Ungeheuer siehst.

Wenn ich mich an ihn hingebe! Tue ich etwa dergleichen? Dann würde ich ja zufrieden sein mit dem, was ist, vielmehr wird. Ich würde sagen: Was wird, muß werden; was zermalmt wird, muß zermalmt werden, gleichviel was danach kommt. Der Lebende, das Lebende hat recht. Fortschritt über alles, gleichviel wohin und worüber weg geschritten wird. Aber du siehst ja, ich bin's nicht zufrieden. Mein ganzes Inneres vielmehr bäumt sich, wenn schon ohnmächtig, auf gegen den Werdegang, wie ich ihn sehe und allein zu sehen vermag.

Eben darum glaube ich, daß du der Wahrheit nicht fern bist, die dich befreien wird.

Wie soll ich das verstehen? Fast sieht es dem gleich, als hieltest du meine Anklagen, meine Verzweiflungsschreie für etwas wie Widerhall der abgedroschenen Kapuzinaden, die man als Vorrede voran-

schickt, um dann der armen betäubten, wunden Seele irgendeine abgeschmackte Fabel von Erlösung aufzubinden, an die sie sich klammern soll wie der Abstürzende an einen Grasbüschel. Ich sage dir ja: ich sehe die Welt zum Tode wund, mehr: dieses Todes auch schuldig. Meine Seele wehrt sich verzweifelt dagegen, aber sie weiß, es hilft ihr niemand und nichts; es gibt keine Erlösung weder vom Übel noch von der Schuld, wir müssen beides schleppen, bis es uns den letzten Atem raubt. Vielleicht gelingt es dir und allen meinen guten Geistern noch einmal, mir Tapferkeit einzuflößen. Ich meine schon nicht ganz wenig davon aufgebracht zu haben, sonst lebte ich nicht. Aber ich seh auch das ganz klar: je tapfrer die Gegenwehr, um so härter wird der Kampf sein, um so schwerer der Fall. Sei's drum: ich bin stolz genug (oder wie du es anders nennen magst), den Kampf dennoch aufzunehmen. Es ist vielleicht mein Geschmack. Es ist einmal männlicher zu kämpfen als sich zu beugen. Ist also das deine Erlösungspredigt, dann bitt ich, spar sie für andre, ich brauche sie nicht. Das ist Entschluß in mir seit lange. Und ich bin keiner von den Modernen, denen die Treue gegen sich selbst zuletzt nicht heiliger ist als die gegen andere.

Gib mir die Hand. So dachte ich dich, so ehre ich dich in tiefster Seele. Ich bemitleide dich nicht, du würdest mir's nicht danken. Aber ich möchte diesen Starkmut deines Willens aufrufen, deiner Einsicht zu Hilfe zu kommen, so wird sie dann wieder ihm zur Stütze dienen. Denn der Mensch braucht diese beiden Kräfte, um zu stehen auf dem schweren Posten, auf den er gestellt ist.

Was kann auch der stärkste Wille zur Einsicht helfen? Ist er für sie nicht gerade das schwerste Hemmnis?

Wo es sich wie hier um eine Umwendung des ganzen Denkens handelt, bedarf es sicher auch einer starken Energie des Willens. Die Wahrheit sehen wollen, ist einmal keine kleine Sache; ja das Wollen ist vielleicht das Schwerste dabei.

Nimm an, daß ich will. Aber von was für einer Umwendung sprichst du? Ich erinnere mich, bei Plato etwas der Art gelesen zu haben.

Plato, Kant, alle großen, das heißt, radikalen Denker haben sie gefordert.

Ich merke: ich soll diese Welt für „Erscheinung" ansehen, und etwas anderes dahinter suchen, als das „Ding an sich"; so nennt ihr's

ja wohl? Ich fürchte, da mühst du dich umsonst. Das hat mir nie in den Kopf gewollt, solang ich schon diese Botschaft höre. „Schlagt ihr erst diese Welt in Trümmer . . ."

Wir wollen die Alten für diesmal beiseite lassen. Wie sehr sie recht haben, das erkennt man doch erst ganz, wenn man ihre Wahrheit in eigenem Erleben wie neu begriffen hat. Jedenfalls denke ich nicht an ein „Ding an sich", wie du es im Sinn hast: einen Gegenstand für keine Erkenntnis. Ein für allemal: laß alle vorgefaßten Begriffe beiseite, und suche rein aus deinem eigenen Ringen heraus die Lösung zu finden.

Ich erinnere mich, daß du öfters sagtest: ein rechtes Rätsel müsse die Lösung unverfehlbar in sich tragen. Das ist mir sonst auch wohl klar. Aber hier — fühle ich bis jetzt nur alle Qual des Nichtverstehens.

Du würdest auch sie nicht fühlen, wenn nicht die befreiende Wahrheit in dir schon am Werk wäre, sich herauszuarbeiten.

So wären es nur die Geburtswehen der sich und mich erlösenden Erkenntnis? Wie wollte ich sie tapfer ertragen, wenn ich das glauben dürfte! So versuch's einmal, werde mein Geburtshelfer. Ich halte dir still, wenn auch leider ohne den sieghaften Glauben der echten Gebärenden. Vielleicht aber gibt gerade diese Glaubensarmut mir die seltene Kraft des rücksichtslosen Wahrheitswillens. Ich bin entschlossen, mir selbst zum Experiment zu werden; ich tauge schon längst zu nichts Besserem. So übe deine Kunst; vollbringe an mir die große Wendung, von der du so geheimnisvoll sprichst.

In der Tat eine Wendung nicht des Blicks allein; denn diese fordert eben — so weit stimmt's genau zu Platos Gleichnis — die Umwendung des ganzen Menschen.

Nimm an, ich sei so ein Ganzer, der es gar nicht fertig brächte, die Augen allein nach der Wahrheit zu drehen (das hieße sie verdrehen); der vielmehr, wo er sie nur zu fassen bekäme, mit verlangenden Händen nach ihr greifen, mit jeder Faser sich nach ihr drängen, mit blutenden Lippen sich an ihr festsaugen würde.

Du hast sie, siehst sie sogar, und siehst sie nur nicht an.

So muß es dir ja ein Leichtes sein, mich darauf zu bringen. Du brauchst nicht wie so ein närrischer Sokrates mich die hundert Kreuz- und Querwege zu führen, um mich erst recht in Verwirrung zu bringen. Verwirrt bin ich gerade genug, um endlich reif zu sein zur Entwirrung des Knotens, der meine Fessel schließt.

Nun, so will ich einmal gar nicht sokratisieren; außer in der einzigen Frageform: „Nennst du wohl etwas“ — Ewigkeit?

Ja.

„Etwa dasselbe wie“ — Zeit?

Nein. Jetzt antworte ich doch recht folgsam, wie im sokratischen Dialog? Damit du's nur kurz machst.

Schon brav. Aber nun möchte ich am liebsten gar nichts weiter fragen noch lehren, sondern dich selbst weiter reden lassen.

Ich merke, was du möchtest: ich soll den Zeitgang der Betrachtung ganz auf Seite tun und die Dinge „*sub specie quadam aeternitatis*“ ansehen. Ich fühle auch wohl, daß ich das sollte. Aber wie vermag ich's? Stecke ich doch mit meinem ganzen Sein in der Zeit. Sagt immerhin, sie sei nur eine „Anschauungsform“; ändert das überhaupt etwas? Bin ich darum weniger an sie festgebunden? Nicht vielmehr darum nur destomehr?

Nochmals: laß den Kant beiseit und den Plato; Spinoza vollends. Um dich handelt sich's. Wie aber fragst du noch, ob du das kannst, was du beständig tust?

Wieso tu ich's?

Du urteilst, verurteilst, zum Tode sogar; tausend Tode waren dir nicht genug. Ganz recht; fast mathematisch drückst du es damit aus, daß du mit deinem Urteilen dich in einen Standpunkt stellst, an den überhaupt keine zeitliche Berechnung oder zahlmäßige Bestimmung herankann.

Du vergissest nur, daß ich hinzufügte, mein Werten selbst habe ganz und gar keinen Wert. Es sei und bleibe doch darum alles, wie es ist.

Das heißt, die zeitliche Betrachtung wird darum nicht anders. Wie aber, wenn die unzeitliche ihr eigenes Recht hat? Und wie sollte sie nicht ihr eigenes Recht haben, da sie doch nicht aus der Zeit ist, sondern sich ganz über sie erhebt? Welches wird aber dann das Urrecht sein, das der zeitlichen Betrachtung oder der unzeitlichen?

Ich fühle wohl, daß etwas an dem ist, was du sagst. Zwar ehedem glaubte ich mich gegen all solche Tifteleien fest. Auch würde weder deine noch sonst eine metaphysische Autorität mich wankend gemacht haben; aber ich habe mich überzeugt, daß viele Betrachtungen von mathematischer und naturwissenschaftlicher Seite auf dasselbe Ergebnis führen.

Daß wir nicht eben weit über unsere Nasenspitze hinaus sehen können?

Aber hoffentlich doch hinaus denken!

Und was folgt daraus?

Nichts besonders Tröstliches, soviel ich erkennen kann. Zwar das ist gewiß: der tief ungebildete Dogmatismus und Absolutismus der Empiriker, wie er noch vor ein paar Jahrzehnten sich breit machen durfte, hat durch manche neue Entdeckungen einen empfindlichen Stoß nach dem andern bekommen. Je mehr wir erkennen, um so mehr erkennen wir auch, wie all unser Erkennen relativ ist. Jeder Versuch, unser Denken in irgendeinen der neuen und neuesten Käfige einzusperren, um über die alten sich lustig zu machen, wird gründlich, immer gründlicher zuschanden. Aber ist das nicht nur um so demütigender? Ist schon unser Wissen um alles, was der Zeit unterliegt, an die Schranke einer unüberwindlichen Relativität gebunden, was dürften wir uns anmaßen vom Ewigen zu wissen?

Nichts, wenn dies Ewige wieder ein anderes Ding hinter den Zeitdingen wäre. Aber, so viel weißt du doch von unserer „kritischen" Philosophie, daß es uns vielmehr „nur ein Standpunkt", eine Art, die Dinge anzuschauen, eine „Idee" ist. „Nur", sage ich, nicht als sei das weniger, als wenn es sich um eine andere Gattung von Dingen handelte; sondern um die Ausschließlichkeit methodischer Betrachtung zu betonen. Dinge sind starr, tot; die Methode, der Fortgang wahrheitschaffender Erkenntnis, ist ewig lebender Prozeß. Dinge jeder Gattung sind nur Ansätze, ganz und gar dem Gesetz der Methode unterworfen, die allein diese Ansätze bestimmt macht. Sie also ist das logisch Frühere. Richtig ist, daß diese Erkenntnis für Erfahrung nur begrenzende Bedeutung, nur den Sinn einer Warnung hat, daß man nicht Absolutes da zu sehen glaube, wo nur Relativitäten erkannt und je zu erkennen möglich sind. Immerhin sollte uns das vorsichtig machen gegen jedes Urteil, das kühnlich „die Welt" zum Objekt macht.

Das alles meine ich zu verstehen, und nicht erst seit heute. Aber siehst du denn nicht, daß es nur Wasser auf meine Mühle ist — die Unglücksmühle, die mir alles zermalmt? Sagte ich's nicht, daß all mein Werten selber nichts wert ist, und die Welt stehen läßt, wie sie steht, vielmehr gehen, wie sie geht?

So laß sie gehn. Sie weiß schon ihren Weg, den wir nicht wissen. Was wir, nach unserem Bedürfen und Vermögen, davon erkennen, gibt

uns kein Recht, von ihr mehr zu urteilen, als das eine: daß sie nicht geschaffen ist, unsern Geist einzuengen, sondern in alle Weiten zu dehnen und damit zu befreien.

Ist es nicht eben jene gefährliche Freiheit, die zu ertragen wir nicht geschaffen sind? Ist es nicht die Vogelfreiheit des aus seiner Heimat Hinausgeworfenen, hinausgeworfen in Fremden, auf die er innerlich nicht gerüstet ist, deren Sprache ihm nicht spricht?

Du wirfst mir immer wieder ineinander, was auseinandergehalten werden muß, wenn Klarheit werden soll. Mit unserm unmittelbaren Tun und Wirken nach außen mögen wir uns nur so fest als möglich anschließen an den engen Kreis, in dem allein wir ernsthaft zu wirken imstande sind, und ihn nicht eher erweitern, als auch die Kräfte uns gewachsen sind, in weitere Kreise zu wirken. In solch weiser Beschränkung möge jeder seine Heimat sich schaffen, so wird sie ihm nie mangeln. „Dem Tüchtigen ist die Welt nicht stumm." Aber im letzten Zentrum unseres Wesens, da sollen wir frei sein und weit hinausblicken nicht nur über diesen nächsten Kreis, sondern über alles, was als „Erfahrung" unserem Blick Schranken setzen möchte. Erfahrung selbst: die Methode der Erfahrung legt jede solche Schranke stets wieder nieder. Und wenn damit jene Unendlichkeiten sich auftun, in denen den bloß empirisch gewöhnten Gedanken ein Schwindel befällt, so sollen wir uns darüber klar sein, daß nicht die Unendlichkeiten empirischer Gegenstände es sind, die uns festen Halt geben könnten; daß dagegen die Richtlinien fest bleiben, die der erkennende Verstand zieht und ziehen muß, um von den Dingen etwas auch nur relativ zu erkennen; oder beweglich nur sind nach den eigenen Gesetzen dieses erkennenden Verstandes, nicht nach etwas wie „Polizeiverordnungen" einer eingebildeten Fremdherrschaft der Dinge, der der Verstand sich nur blindlings zu unterwerfen hätte.

Und ebenso eingebildet — wirst du nun fortfahren — ist die Fremdherrschaft der Polizeiverordnungen jener anderen Art, die man Sittengebote nennt. Hier kann ich noch leichter folgen, denn der Gedanke der Autonomie des Sittlichen ist dem modernen Bewußtsein schon näherliegend.

Wenn man nur nicht, im berechtigten und notwendigen Streiten gegen die Fremdgesetzlichkeit überlieferter Normen, in beständiger Gefahr wäre, Selbstgesetzgebung mit Gesetzlosigkeit zu vertauschen. Es ist übrigens zuzugeben, daß das Wort „Gesetz" in sittlicher An-

wendung immer etwas von dem Beigeschmack der Fremdherrschaft behält. Die Erinnerung, daß man doch auch unter einem Naturgesetz nicht ein fremdes Machtgebot versteht, reicht da nicht ganz aus. Es liegt eben die Analogie zu nahe von den Satzungen eines Staates oder sonst einer begrenzten Gemeinschaft, die in ihrer Wandelbarkeit ja stets etwas von dem Charakter des Willkürlichen und also der Vergewaltigung behalten. Reden wir also lieber einfach von sittlicher „Wahrheit". Zwar gibt es ja solche Allermodernste unter den Modernen, denen auch Wahrheit ein hohler Klang geworden ist: weil sie sich auch darunter etwas wie einen toten Zwang denken, dem man ungefragt sich beugen müsse. Das ist aber nur möglich, weil sie die Wahrheit starr und gegeben denken, nicht, wie wir, als das ewig neue Erzeugnis der schöpferischen Tat des Denkens; als den immer neuen Tag, in dem die Sonne der Einsicht die Nacht verscheucht.

Sie argwöhnen eben auch in der Wahrheit, der sittlichen besonders, einen neuen — Gott; vor allem aber, was daran nur von weitem erinnert, scheuen sie instinktiv zurück. So gründlich hat man ihnen den Gott zu verleiden gewußt.

Ob das nicht vielfach nur lächerliche Furcht vor einem Wort ist, auf das ja freilich „Spott" sich reimt. Denn so „von allen Göttern verlassen" ist am Ende keiner, daß er nicht das große Lebendige doch irgendwie spürte. Man hat von einer „Religion ohne Gott" gesprochen, wie von einer „Psychologie ohne Seele". Will man damit nur jeder dinglichen Auffassung des Göttlichen wehren — auch das „Persönliche" hat noch viel vom Dinglichen; *persona* heißt Maske — dann wollen wir's gutheißen. Auch „Religion" ist kein recht bezeichnender Name; Glaube, Frömmigkeit, fast alle Namen betonen einseitig die passive Seite. Gewiß hat Beugung, Demut vor dem Ewigen ihren guten Grund; aber doch nur als Kehrseite der Erhebung und Befreiung, die allein daraus fließt, daß Gott unmittelbar in uns lebendig wird: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron".

Heilig ist mir dies Wort. Aber auch es hat für den Modernen viel von seiner Kraft verloren.

Ja; weil die Frage heute nicht mehr so steht wie zu des Dichters Zeit. Daß Gott ist, war damals noch allgemeine, selbstverständliche Voraussetzung. Es kam nur darauf an, ihn von seinem Weltenthron herabzuholen in Herz und Willen des Menschen. Heute steht es umgekehrt: nicht Gott der Menschheit zu nähern, sondern den Menschen

über sein Allzumenschliches zu einem Göttlichen erst wieder emporzuheben — wenn das überhaupt noch möglich ist — wäre die Aufgabe.

Der Weltenthron, ja, der steht längst leer da, eine historische Reminiszenz; von dem steigt uns kein Gott mehr herunter, um Einlaß zu bitten in die Herzen der Menschen.

So muß er aus unseren Herzen wiedergeboren werden; durch jene Wendung, von der ich sprach.

Und die du mir noch immer nicht so recht klar und lebendig hast werden lassen. Ich fühle zwar und ahne, wie du es meinst; aber es ist mir bis jetzt mehr wie eine Theorie, ein Gedankenexperiment. Könntest du mich's erfahren, könntest du mich's erleben machen!

Kann man das überhaupt: erleben — machen? Aber ich meine, du lebst es schon, und weißt es nur nicht.

Ich sagte schon: dann muß es dir doch ein Leichtes sein, es mich auch wissen zu machen.

Ich habe noch eine Scheu davor. Ich müßte in dein Heiligstes greifen.

Wir sind uns so nahe, daß du es darfst. Ich habe dir mein Herz bloßgelegt in dieser Stunde wie keinem sonst, wie mir selbst bisher nicht. Als ein auf den Tod Kranker überwinde ich die Scheu vor dem Arzt, und wenn ich meine Eingeweide ihm öffnen müßte. So schone denn nichts.

Du ahnst nicht, wovon ich reden müßte?

Wovon? Von — Maria doch nicht?

Meiner wie deiner Heiligen.

Du weißt . . .

Ich weiß die Höhe und Reinheit der Tat, mit der sie ihr edles Leben krönte, indem sie es hingab.

Du weißt alles?

Daß sie sich geopfert hat für den Geliebten.

Der sie betrübt hatte.

Nicht darum ist sie gegangen, weil er sie betrübt hatte. Sie rechnete es ihm nicht zur Schuld. Und sie wäre stark genug gewesen, das zu tragen. Sondern um seinetwillen, daß er lebe, ist sie still beiseit gegangen.

Ohne zu fragen, ob er es mehr wert sei zu leben als sie?

Nein, danach hat sie nicht gefragt. Nicht einmal, ob er ihr Opfer auch nur verstehen werde. Sie liebte eben ohne Bedingung.

Wie kannst du wissen . . .

Ich stand als Freund ihr nahe, nachdem ich auf den engeren Bund hatte verzichten müssen. Gesagt, auch nur angedeutet hat sie mir nichts. Aber ich habe eine mir selbst oft rätselhafte, hellsehende Fähigkeit, einen Menschen zu erraten. Doch würde ich auch der bestimmtesten Ahnung in diesem Fall nicht trauen, hätte nicht ein Zufall mir die ganze Wahrheit preisgegeben. Ein Blatt von ihrer Hand, das durch Versehen in die meine kam, ließ keinen Zweifel übrig.

O Gott! . . . Warum sage ich: O Gott? Ja, hier ist Göttliches. — Laß mich's ausdenken. — Ich fange an, dich zu begreifen.

Wolltest du das an Zeitwerten messen, Lust- und Unlustfolgen oder dergleichen?

Wir sprachen vorhin von Ewigkeitswerten; es war, als wir auf Beethoven kamen. Hier ist wohl Größeres.

Warum größer? Sind es nicht auch die sittlichen Werte, durch die Beethoven so eigen alle die andern überragt? Die auch den Wunderkräften seiner Phantasie erst die ganz eigene, erhabene Richtung gaben?

Ich weiß nicht, ob ich in meiner jetzigen Erschütterung zu klarer Einsicht fähig bin. Aber wenigstens, wie du es meinst, glaube ich nun zu verstehen. Wie wird alles sonnenhell! Ich fühle, du hast mich herumgebracht. Es ist, wie du sagtest: eine Wendung nicht des Auges allein, sondern des ganzen Menschen. — Sag mir nur noch das eine. Du weißt, wie hoch auch ich sie verehre — nein (warum sollte ich dir's jetzt verbergen?), wie heiß auch ich sie geliebt habe. Du durftest noch in den letzten Tagen, ja, wenn ich nicht irre, noch wenige Stunden vor ihrem Hingang um sie sein. Ging sie ruhig und fest, ohne Zeichen von Verzweiflung, von Umnachtung vielleicht?

Heiter und hell, wie immer, sag ich dir. Liebe und Segen spendend dem Geringsten. Eine Wohltat an ihrer treuen alten Dienerin, das war ihr Letztes. Ich sah sie, gleich nachdem es geschehen; zufällig konnte man es mich zuerst wissen lassen. Ihre Züge waren friedvoll wie nur je im Leben. Das von der Umnachtung, das hat man nachher gesagt, um das Unbegreifliche doch irgend begreiflich erscheinen zu lassen.

Ich hab es auch nicht geglaubt. Das weiß ich, daß sie ein Grauen vor dem Tode nicht kannte. Doch war sie keine Gläubige im alltäglichen Sinn.

Nein. Ohne mit irgend jemand zu streiten, lehnte sie still und schlicht die mehr oder weniger materialistische Vorstellung des Fort-

lebens ab. Und doch kann man nicht sagen, daß Sterben ihr Sterben bedeutete. Sie wählte, da sie leben konnte, den Tod, so wie sie immer das gewählt hätte, was ihr sittliches Feingefühl ihr als das Richtige eingab. Sie lebte nie mehr; ihr lebendigstes Leben faßte sich zusammen in der sicheren Tat, die ihr zeitlich gemessenes Leben — wie soll ich sagen? — verneinte; ich finde kein anderes Wort.

Ich bin ergriffen; und doch, ich begreife mich nicht, daß ich nicht ergriffener bin. Heiter und hell! So wird mir zu Sinn, wenn ich's jetzt denke. Fast als Frevel käme es mir jetzt vor, wollte ich sagen: man hätte ihr, gerade ihr, ungetrübtestes Lebensglück gewünscht; für die Menschheit wäre es besser gewesen, oder dergleichen.

Ja. Das alles ist kein Maß für solche Tat. Es wäre Rückfall, sie daran zu messen — Ewigkeitswert an Zeitwert.

So ist das „Stirb und werde!" mir gedeutet.

Vielleicht ist es, was wir suchten: die Religion des modernen Menschen.

Es hat nie eine andere gegeben. Aus dem Tode das Leben schöpfen . . .

Unsterblichkeit des Sterblichen . . . Wir brauchen nicht mehr Platos Diotima zu zitieren.

Der Erlösungsgedanke der klassischen Religionen, will er im letzten Grunde anderes besagen?

Das mögen die Religionsforscher ausmachen. Für uns kommt es darauf allein an, wie wir aus unserem Leben heraus es uns zu deuten vermögen.

So viel ist klar: Nichts Wertvolles von dem Gute der Menschheit, das in den religiösen Überlieferungen geborgen ist, braucht weggeworfen zu werden. Und es gibt da nur wenig, in dem nicht ein richtiger Kern steckt, sei die Schale noch so dick und stachlicht.

Und deine Klagen und Anklagen?

Sie sind in diesem Augenklick wie weggefegt von einem wohltätigen Sturm, der die düstern Wolken vertreibt und heitere Bläue wieder heraufführt. Ob es vorhält, muß Erfahrung lehren. Nur zu lockend will jetzt fast der Hinabstieg zum Orkus dünken.

Kaum einen Edlen wirst du kennen, der nicht schon einmal an der dunklen Pforte gerüttelt hätte.

Es war mir immer tief merkwürdig, daß ein Philosoph, der so fest im Leben stand wie der Sohn des Sophroniskos und der Phainarete, Gründe

brauchte, weshalb man nicht den Tod freiwillig wählen dürfe. Und wenigstens bewußt ist es nur das alte Kindesgefühl der Pflicht gegen die Götter, was ihm dagegen spricht.

Ergriff es dich nicht auch, als es neulich durch die Zeitungen ging, wie ein hochangesehener Gelehrter, um zwecklosen Leiden und dem ihm unerträglichen Leben ohne Wirken und Schaffen zu entgehen, aus dem Leben schied, und die nur für ihn lebende Gattin mit ihm ging?

Hast du mit unserer Diotima davon gesprochen? Es war, glaub ich, kurz vor ihrem Hingang.

Ja.

Was sagte sie?

„Schön — aber ein zu verführendes Beispiel:"

Sokrates hätte es gewiß auch aus diesem Grunde nicht gebilligt.

Ich gestehe, daß es mir immer ein schweres Problem ist und bleibt. Auch in meinen utopischen Träumen hat mich das beschäftigt. Ich träumte: da werde es zwar sonst mit der Pflicht zu leben sehr ernst genommen; aber solchen Liebenden, die ihr ganzes Leben hindurch treu zueinander gestanden sind, sei es durch Sitte und Gesetz gewährt, daß sie mitsammen freiwillig aus dem Leben scheiden dürfen, nachdem sie da ihre Schuldigkeit ganz getan haben. Eine erhabene Musik, vom größten Meister eigens gesetzt, sollte zu ihrer letzten Stunde, in einem eignen Raum von ernster, großer Bauart, ihnen allein ertönen. Und nach dem großen Orgelpunkt des Finale, der in mächtigen Linien noch einmal das edle Thema, das Lied des Lebens, wie sie es nennen, durch alle tiefsten Akkordgänge führt, mit der letzten verhallenden Fermate sollte die ein letztes Mal fest verschlungenen Körper, lautlos und ungefühlt, das befreiende Feuer aufnehmen. Und das sollte das seligste Sterben heißen. Junge Liebende ernsten Sinnes gäben sich, heimlich vor allen andern, den symbolischen Ring, mit dem sie sich dies Ende — falls die Parzen es nicht anders bestimmt hätten — versprechen; und es würde ein Band mehr ihrer unerschütterlichen Treue. Und solche Ehe sollte von allen — denn sie hat bei den Utopiern mehrere Grade — die höchste sein.

Hast du das auch deiner Diotima erzählt?

Unserer, wolltest du sagen. — Ja. Aber sie verwies es mir. Und ich schreibe meine Utopie nicht.

— — Ich danke dir. Ich bin befreit. Für jetzt wenigstens. Wollen wir nun hingehen und neue Tempel bauen?

Vielleicht reichen die alten. Wenn nur ihre Priester sich besinnen wollten zu predigen und zu tragieren, was unsere Zeit braucht und versteht.

Und wenn nicht?

So wollen wir in Tempeln, nicht von Menschenhänden gemacht, dennoch mit ihnen zusammen die Eine Gottheit verehren; uns sie denken, so wie wir sie nur zu denken vermögen, ihnen aber das Ihre lassen. Könnten wir doch nicht das Unsrige ihnen aufzwingen, so wenig wie sie uns das Ihre.

Leb wohl denn. Ich werde diese Stunde nie vergessen.

Ja, lebe wohl! „Memento vivere"!

DAS PROBLEM DER RELIGIÖSEN LAGE VON GEORG SIMMEL

DER Mensch der Gegenwart, der weder einer bestehenden Religion innerlich anhängt, noch mit oberflächlicher „Aufgeklärtheit“ die Tatsache der Religionen für einen bloßen Traum der Menschheit hält, aus dem sie nach und nach erwacht — findet sich dieser Tatsache gegenüber in einer unsäglich beunruhigenden Situation. Innerhalb des Bestandes der historischen Religionen sieht er zwar gewaltige Unterschiede der metaphysischen Tiefe und der Gemütswerte, der ethischen Zulänglichkeit und der geistigen Bedeutung. Aber diese Unterschiede betreffen nur die Inhalte des religiösen Glaubens, nicht aber dessen prinzipiellen Standort der Wirklichkeit gegenüber. Als Wissen des Unwißbaren, als unmittelbare oder irgendwie vermittelte Erfahrung des Überempirischen ist zwischen Vitzliputzli und Ormuzd, zwischen Baal und Wotan, zwischen dem Christengott und Brahman kein Unterschied. Insoweit die Realitätsfrage das Bekenntnis zu einem dieser Gebilde grundsätzlich ausschließt, tut sie es auch dem andern gegenüber. Der Mensch, von dem ich hier spreche, ist überzeugt, daß wir in der erfahrbaren Welt stecken wie in unsrer Haut, und daß über diese hinausgreifen zu wollen, kein hoffnungsloseres Unternehmen wäre, als daß wir mit irgendeinem der unsrer Seele gegebenen Mittel die Welt des Diesseits überspringen. Denn der religiöse Glaube, daß ein Transzendentes ist und daß es so und so beschaffen ist, verträgt keine Abschwächung, der Glaubensinhalt muß ein Sein haben, so fest, wie wir es überhaupt denken können, ein viel festeres als die Erfahrungswelt. Von dieser mag vielleicht zugegeben werden, daß sie „meine Vorstellung“ ist. Es genügt, daß sie ein nach den Maßstäben unsres Erkennens in sich zusammenstimmendes Bild ist, daß das Vorstellen dieses Bildes die praktischen Reaktionen in uns auslöst, die unser Leben innerhalb der Welt tragen. Wollte aber nun der Gläubige dem Empiristen, der ihm die Unerweislichkeit der Glaubensinhalte vorhält, erwidern: auch deine Welt ist ja im letzten Grunde unerweisbar, auch ihr Sein ist schließlich Glaubenssache — so würde er sich selbst mißverstehn. Denn es reicht nicht aus, daß die Heilstatsachen „meine Vorstellung“ sind, sie leisten nicht wie die empirische Welt ihre Dienste vielleicht auch dann, wenn ihre absolute Realität ganz anders oder überhaupt nicht ist. Wenn Jesus nicht die volle, durch keinen erkenntnistheoretischen Vorbehalt geschwächte Realität hat, so kann er uns eben nicht erlöst haben.

Die Wirklichkeit der Heilstatsachen verträgt kein Kompromiß. Gewisse geistig hochstehende Kreise der Gegenwart, die letzten Endes auf dem Standpunkt stehen, wie ihn der Anfang dieser Seiten bezeichnete, verkennen die harte Tatsächlichkeit der Glaubensinhalte, durch die deren Leistung in allen bisher bestehenden Religionen bedingt ist. Sie treiben mit der Vorstellung „Gott", mit der transzendenten Bedeutung Jesu, mit der Unsterblichkeit ein mystisch-romantisches Spiel, das Recht dazu aus atavistischen Gefühlen, aus den Nachklängen einer ungeheuren Tradition ziehend, aus der aber grade das Entscheidende, die absolute Realität des Transzendenten, ausgeschieden ist — ein kokettes Halbverhülltsein des Unglaubens durch den Glauben.

Von solchen abgesehen, die den bestehenden religiösen Inhalten gegenüber weder den Mut zum Glauben, noch den zum Unglauben haben, bleibt die irritierende Lage jenes modernen Menschen: daß gewisse Glaubensinhalte bestehen, zu deren Existenzbehauptung seinem intellektuellen Gewissen jede Brücke fehlt — und daß er eben diese von Geistern höchsten Ranges und überlegenster Denkkraft als gar nicht bezweifelbare Wirklichkeiten behauptet sieht. Er muß das beängstigende Gefühl haben, daß ihm ein Sinn fehlt, mit dem andre etwas Reales an einer Stelle wahrnehmen, wo, wie er schwören könnte, nichts ist und nichts sein kann.

In dieser Bedrohtheit: entweder den Glauben an die eigne Vernunft (keineswegs nur im Sinne wissenschaftlicher Beweiskriterien) oder den an die größten Menschen der Vergangenheit zu verlieren — bleibt ihm die Tatsächlichkeit eines festen Punktes: des unzweifelhaft vorhandenen religiösen Bedürfnisses, oder, vorsichtiger ausgesprochen, desjenigen Bedürfnisses, das bisher durch religiöse Erfüllungen befriedigt worden ist. Denn die Aufklärung würde Blindheit sein, meinte sie, mit den paar Jahrhunderten der Kritik an den religiösen Inhalten eine Sehnsucht zerstört zu haben, die die Menschheit von dem ersten Aufdämmern ihrer Geschichte an und vom niedrigsten Naturvolk bis zu den äußersten Kulturhöhen beherrscht hat. Damit aber zeigt sich erst die ganze Problematik der Lage, in der sich jedenfalls ein ungeheuer großer Teil der Kulturmenschheit heute befindet: daß die erneute Macht von Bedürfnissen sie bedrängt, deren bisher angebotene und für jetzt allein anbietbare Befriedigungen sie als bloße Phantastik erkennt und mit denen sie also völlig im Leeren steht. Bisher hat die Religion noch immer die Religionen überlebt, wie ein Baum das immer wiederholte

Abnehmen seiner Früchte. Der ungeheure Ernst der jetzigen Situation ist, daß nicht dieses und jenes Dogma, sondern der transzendente Glaubensinhalt als solcher prinzipiell mit dem Illusionscharakter geschlagen ist; das Überlebende ist jetzt nicht mehr die Form der Transzendenz, die eine neue Erfüllung sucht, sondern etwas Tieferes und Hilfloseres: das Bedürfnis, das durch das Transzendente überhaupt gestillt wurde und nun, so sehr es selbst ein Seelisch-Wirkliches ist, durch die Aufhebung der Glaubensinhalte als solcher gelähmt und wie vom Wege zu seinem eignen Leben abgeschnitten scheint.

Wenn hier jeder andre Ausweg, als der ganz radikaler Umgestaltungen des inneren Verhaltens, ausgeschlossen ist, so muß zunächst die von Kant inaugurierte Wendung zu voller Klarheit gelangen: daß Religion ein inneres Verhalten der Seele ist, im Gegensatz zu der verschwommenen Vorstellung, als sei sie irgendein mittleres und gemischtes von diesem inneren Sein oder Tun oder Fühlen und einem darüber hinausgreifenden Dasein. Es mag ein Verhältnis zwischen der Seele und dem Transzendenten bestehen, so ist Religion doch jedenfalls der auf der Seite der Seele sich abspielende Teil dieses Verhältnisses. So wenig, nach dem Ausdruck Kants, die Dinge „in unsre Vorstellungskraft überwandern", so wenig wandert Gott in unser Herz über. Und wenn dies, das Einssein oder das Verschmelzen der Seele mit Gott, dennoch behauptet wird, so mag das seitens der Metaphysik oder der Mystik geschehen — aber wenn Religion einen deutlichen, von der Spekulation gesonderten Sinn haben soll, so ist sie ein Sein oder Geschehen in der Seele, das uns beschiedene Teil. Wie eine erotische Natur vielleicht immer schließlich einen einzelnen lieben wird, während sie doch schon vorher und unweigerlich ihre Beschaffenheit als erotische Natur besitzt und diese prinzipiell noch von jener einzelnen Äußerung ihrer zu sondern ist — so ist die religiöse Natur zunächst eine von sich aus in gewisser Weise gestimmte, sie fühlt und gestaltet das Leben von vornherein anders als eine irreligiöse und würde das auch, wenn sie auf einer einsamen Insel lebte, wo kein Wort und Begriff von einer Gottheit sie erreicht. Der Einfachheit halber fasse ich hier zunächst nur diese, die im entschiedenen und restlosen Sinne „religiöse Natur" ins Auge. Rein als solche angesehn, hat sie nicht nur Religion, als einen Besitz oder ein Können, sondern ihr Sein ist ein religiöses, sie funktioniert sozusagen religiös, wie unser Körper organisch funktioniert. Dieser letzten Seinsbestimmtheit sind nicht nur die Dogmen bloßer

Inhalt, der sich hier so, dort anders gestaltet; sondern auch die angebbaren Einzelbeschaffenheiten ihrer Seele: das Abhängigkeitsgefühl und die Hoffnungsfreudigkeit, die Demut und die Sehnsucht, die Gleichgültigkeit gegen das Irdische und die Regulative des Lebens — alle diese sind noch nicht das zutiefst Religiöse am religiösen Menschen; sie sind noch immer etwas aus seinem Sein erst Hervorgegangenes, etwas, das er hat, wie der künstlerische Mensch Phantasie und technische Geschicklichkeit, sinnlich scharfes Empfinden und Stilisierungskraft hat, während die Substanz seines Seins, die ihn zum Künstler macht und deren Einheit nicht weiter zerlegbar ist, gleichsam unter alledem liegt. In den hergebrachten Auffassungen scheint mir die Religiosität des Menschen immer in Kombinationen und Modifikationen „allgemeiner" Energien: des Fühlens, des Denkens, des sittlichen oder des begehrlichen Wollens zu bestehen. In Wirklichkeit aber ist die Religiosität das fundamentale Sein der religiösen Seele und bestimmt erst die Färbung und Funktion jener allgemeinen oder auch besonderen Qualitäten der Seele. Sozusagen erst nachträglich — wenn auch nicht in der zeitlichen Bedeutung des Wortes — geht dies religiöse Grundsein in Bedürfnis und Erfüllung auseinander, wie das künstlerische Sein mit der Korrelation von Schaffenstrieb und objektiver Werkgestaltung in die Erscheinung tritt.

Mit dieser Zerlegung in Bedürfnis und Erfüllung also stellt sich der Religiosität, als der Naturbeschaffenheit des religiösen Menschen, die Objektivität eines religiösen Gegenstandes gegenüber. Indem das der Persönlichkeit zeitlos anhaftende religiöse Sein in das psychologische Stadium von Bedürfnis, Sehnsucht, Begehren tritt, fordert es eine Wirklichkeit als dessen Erfüllung. Hier finden nun alle die seelischen Agentien ihren Platz, die man von jeher als die götterschaffenden hervorgehoben hat: die Furcht und die Not, die Liebe und die Abhängigkeit, die Sehnsucht nach dem Wohlergehn auf Erden und die nach einer ewigen Erlösung. Aber die ganze Ursprungsfrage erhebt sich ersichtlich erst, wenn das innerlich religiöse Beschaffensein in jene Differenzierungsform von Bedürfnis und Gewährung eingetaucht ist und damit einer Realität, einem geglaubten, ihm gegenüberstehenden Gotte zustrebt. Deshalb kann erst jetzt die Frage des Wahren oder Falschen der Religion entstehn, die ersichtlich sinnlos ist, insofern man unter Religion jene Grundbeschaffenheit des Menschen versteht; denn wahr oder falsch kann ein Sein nicht sein, sondern nur der Glaube an eine

Realität jenseits des Gläubigen. Daß man das wissensähnliche Element in dem Bekenntnis: ich glaube an Gott — einerseits als zu viel, andrerseits als zu wenig empfindet — dies offenbart nur, daß das ganze Gegenüber eines glaubenden Subjekts und eines geglaubten Objekts nur eine sekundäre Zerlegung, ein nicht mehr völlig zutreffender Ausdruck für etwas Tieferes, für ein in sich selbst gewisses, wenngleich dem Wissen entzogenes Sein ist. Die tastenden mystischen Benennungen: Gott sei „das reine Nichts" (im Gegensatz zu jedem angebbaren einzelnen Etwas) oder sei das „Überseiende", wollen auch nichts anderes, als jener Wirklichkeitsfrage an Gott entgehen; sie liegt eben nicht mehr in der Schicht, in der die Wurzeln der Religion oder die Religion als letzte Wurzel des Wesens selbst entspringt. Aber weil der Mensch ein bedürftiges Wesen ist, und der erste Schritt seines Seins ihn in das Habenwollen und deshalb der erste seines Subjekts ihn in die Objektivität hinausführt, darum wird der religiöse Lebensprozeß, diese tiefe Seinsbestimmtheit des einzelnen Menschen, sogleich zur Relation zwischen einem Gläubigen und einem für sich seienden Gegenstand des Glaubens, zwischen einem Begehrenden und einem Gewährenden. Und damit ergreift diese Realitätsform die Religiosität selbst: jetzt wird das Gebet, die Magie, der Ritus zu Mitteln von tatsächlicher Wirksamkeit. Indem so der subjektive Mensch der objektiven Wirklichkeit des Gottes gegenübersteht, ist die ganze „Wahrheitsfrage" aufgerollt, der Kampf um Richtigkeit oder Illusion, und das religiöse Sein bricht in der Ebene, in die es sich transponiert hat, auseinander.

Der Erfolg dieser, nach dem Zeugnis der Geschichte für den bisherigen Menschen unvermeidlichen Transposition ist eben das Entstehen der „Aufklärung". Sie schließt: entweder gibt es „in der Realität" ein Metaphysisches, Transzendentes, Göttliches außerhalb des Menschen; oder, wenn der wissenschaftliche Geist eine solche Realität nicht gestattet, so ist der Glaube daran eine subjektive Phantastik, die rein psychologisch erklärt werden muß. Wenn diese Alternative das Metaphysische, psychologisch nicht Herleitbare zu widerlegen meint, so ist sie irrig. Denn es gibt ein drittes: vielleicht ist dieser Glaube, diese seelisch gegebene Tatsache selbst etwas metaphysisches! — insofern nämlich darin ein Sein lebt und sich ausdrückt, jenes religiöse Sein, dessen Sinn und Bedeutung von dem Inhalt, den der Glaube ergreift oder erzeugt, völlig unabhängig ist. Wenn der Mensch ein metaphysisch-göttliches, alle empirische Einzelheit übersteigendes Gebilde

sich gegenüberstellt, so projiziert er damit nicht immer und nicht nur seine psychologischen Emotionen: Furcht und Hoffnung, Überschwang und Erlösungsbedürfnis aus sich heraus; er projiziert damit auch dasjenige, was in ihm selbst metaphysisch ist, in ihm selbst jenseits aller empirischen Einzelheit liegt. Denn wie das Spiel der berechenbaren Weltelemente von der nicht weiter herleitbaren Tatsache getragen wird, daß überhaupt eine Welt und ein bestimmt charakterisierter Ausgangspunkt ihres Prozesses da ist — so ist die ganze psychologische Bewegtheit, die, prinzipiell berechenbar, die einzelnen religiösen Gebilde erzeugt, von dem vor aller Berechenbarkeit stehenden Sein und So-sein der Psyche getragen; daß diese psychologische Reihe entsteht und als eine solche entsteht, setzt eine Grundlage voraus, die nicht selbst wieder innerhalb der Reihe entstanden ist. Der Gedankengang Feuerbachs ist kurz vor diesem Punkte abgebogen. Gott ist für ihn nichts andres, als der Mensch, der, in der Not seiner Bedürfnisse, sich aus sich heraus ins Unendliche steigert und von dem so entstandenen Gott Abhilfe sucht. „Religion ist Anthropologie". Und mit dieser Wendung glaubt er das Transzendente abgetan, weil er im Menschen nur den empirischen Fluß seelischer Einzelheiten sieht. Aber er hätte schließen sollen: also liegt der metaphysische Wert, das Übereinzelne, in dem Religiös-sein des Menschen selbst. Natürlich ist die Vergottung des Menschen ebenso abzulehnen wie die Vermenschlichung Gottes, denn mit beiden geschieht ein nachträgliches, gewaltsames Zusammenbiegen von Instanzen, die innerhalb ihrer Ebene sich unvermeidlich gegenüberstehen müssen. Aber man kann von vornherein unter ihren Dualismus heruntergreifen, indem man in oder gleichsam unter dem Glauben der Seele, mit dem zugleich sein Gegenstand entsteht, ihr religiöses Sein als das absolute Jenseits dieser Relation empfindet, als verschont von dem Gegensatz: Subjekt-Objekt. Wie die Vorstellung des Räumlichen, die wir in unserm Bewußtsein finden, nicht etwa erst den Schluß gestattet: also gäbe es auch außerhalb des Bewußtseins eine reale Raumeswelt; wie vielmehr, wenn Kant recht hat, jene Vorstellung selbst schon alles das ist, was wir räumliche Realität nennen — so garantiert die subjektive Religiosität nicht etwa das Vorhandensein eines metaphysischen Seins oder Wertes außerhalb ihrer, sondern sie ist selbst und unmittelbar ein solcher, sie, als eine Wirklichkeit, bedeutet schon all das Überweltliche, all die Tiefe, Absolutheit und Weihe, die an den religiösen Gegenständen verloren scheint. Man mag diese Wendung mit der der Ethik

vergleichen, die die sittliche Bedeutung nicht in dem einzelnen Tatinhalt, sondern in dem „guten Willen" sucht; die „Güte" ist der fundamentale, nicht weiter auflösbare Charakter eines Willensprozesses, und obgleich sie die Wahl seiner Ziele bestimmt, so sind doch nicht sie ursprünglich „gut" und verliehen dem sie aufnehmenden Willen diesen Charakter, sondern, umgekehrt, er, als die spontane Formungskraft unsres Innern, verleiht den Inhalten den moralischen Wert, den man ihnen, wie sie sich in ihrer angebbaren Materie bieten, bekanntlich niemals ansehen kann. Auch dem religiösen Inhalt ist niemals anzusehen, ob er religiös sei: die Vorstellung Gottes kann aus bloßer Spekulation heraus erzeugt, ja, geglaubt werden, die Dogmen aus bloßer Suggestion, die Erlösung aus bloßem Glückstrieb. Erst von jenem besonderen inneren Sein her, das wir religiös nennen, geschaffen oder nachgeschaffen, werden sie selbst religiös. Und wie nun der „gute Wille" eines Menschen seinen sittlichen Wert in voller Reinheit und vollem Maße behält, auch wenn das Schicksal ihm jegliche Möglichkeit, ein sichtbares Tun mit ihm zu erfüllen, abschnitte — so bleibt der religiöse Wert der Seele erhalten, auch wenn intellektuelle oder sonstige Momente die Inhalte annulliert haben, in die dieser Wert sonst eingeströmt ist und die er damit zu religiösen gemacht hat.

Das religiöse Sein aber ist nun kein ruhiges Dasitzen, keine qualitas occulta, kein bildhaftes Ein-für-alle-mal, wie die Schönheit eines Stückes Natur oder Kunst, sondern es ist eine Form des ganzen, lebendigen Lebens selbst, eine Art, wie es seine Schwingungen vollzieht, seine einzelnen Äußerungen aus sich hervorgehen läßt, seine Schicksale erfüllt. Wenn der religiöse Mensch — oder der Mensch als religiöser — arbeitet oder genießt, hofft oder fürchtet, froh oder traurig ist, so hat alles dies eine Gestimmtheit und Rhythmik an sich, eine Beziehung des einzelnen Inhaltes zum Ganzen des Lebens, eine Akzentverteilung zwischen Wichtigkeit und Gleichgültigkeit — deren Besonderheit sich durchaus von eben denselben inneren Erlebnissen des praktischen, des künstlerischen, des theoretischen Menschen abhebt. Es scheint mir der große Irrtum früherer religionspsychologischer Theorien, daß sie die Religiosität erst da beginnen lassen, wo solche Inhalte sich in eine substanzielle Transzendenz erstrecken, wo sie eine Gottheit außerhalb ihrer selbst bilden: erst indem der Glaube an die Gottheit, die ein Erfolg, ein Auswachsen, eine Hypostasierung jener rein empirischen Innenerlebnisse sei, in das Leben zurückwirke, werde dieses und seine Inhalte religiös. Statt

dessen bin ich sicher, daß bei den Menschen, die überhaupt als religiöse in Frage kommen, die seelischen Vorgänge von vornherein nur als religiös gefärbte entstehen können — wie die Bewegungen eines anmutigen Menschen schon als solche anmutig sind, diese Beschaffenheit von ihrer Quelle mitbringen und sie nicht erst als eine nachträgliche Kolorierung eines an sich farblosen oder anders gefärbten Bewegungsinhaltes bekommen. Nur eine nachträgliche Abstraktion kann innerhalb eines religiösen Lebens die Religion vom Leben scheiden — eine Abstraktion, die freilich außerordentlich durch das Aufwachsen der Sondergebilde begünstigt wird, mit denen das religiöse Sein sich sozusagen vom Leben abdestilliert und sich ein nur ihm gehöriges Gebiet erbaut: die Welt des Transzendenten, die kirchliche Dogmatik, die Heilstatsachen. In dem Maß, in dem die Religiosität ausschließlich für diese Reinkultur monopolisiert wird, kann sie sich vom Leben abtrennen und ihre Fähigkeit, eine Erlebens- und Gestaltensform aller Lebensinhalte zu sein, dagegen eintauschen, ein einzelner Lebensinhalt neben anderen zu sein. Aus diesem Grunde ist für alle von ihrem Sein her schwach oder gar nicht religiösen Menschen das Dogma die einzige Möglichkeit einer irgendwie religiösen Existenz. Das Religiöse bestimmt bei ihnen nicht den Lebensprozeß als seine immanente Form; darum müssen sie es als ein Transzendentes sich gegenüber haben. Damit wird die Religion etwas in ihrem Leben sachlich und zeitlich, man könnte fast sagen auch räumlich Lokalisiertes: ihre Beschränkung auf den sonntäglichen Kirchgang ist die Karikatur dieser Sonderung der Religiosität vom Leben. All solches kann nur dadurch geschehen, daß die Religion ein Inhalt des Lebens statt ein Leben selbst ist, und daß sie selbst bei den wahrhaft religiösen Menschen, für die sie wirklich „das Leben selbst" ist, ihr Wesen als Prozeß, als Seinscharakter des Lebensganzen, doch zugleich in eine transzendente Substanz, eine irgendwie gegenüberstehende Wirklichkeit übergeführt hat. Dadurch haben diese die Religion zu etwas gemacht, woran teilzuhaben auch einem nichtreligiösen Gesamtleben möglich ist. Bei ihnen selbst bleibt freilich Religion auch so die Form alles Denkens und Handelns, alles Fühlens und Wollens, alles Hoffens und Verzweifelns, und ist auch nicht etwa nur ein immer mitklingender Oberton zu alledem; sondern ist die ursprüngliche Tonbildung aller der klingenden und verklingenden, sich spannenden und lösenden Harmonien und Disharmonien des Lebens, so daß sie ihre metaphysische Bedeutung nicht von einem Gegenstand,

auf den sie sich richte, entlehnt, sondern sie in ihrem Dasein selbst trägt.

Blicken wir von hier auf das Fundamentalproblem dieser Blätter zurück: wie denn dem unverloschenen Bedürfnis nach religiösen Werten ein Sinn und eine Erfullung zukommen könne, wenn kein einziger der Inhalte, die es bisher befriedigten, diesen Dienst länger zu leisten vermag — so dämmert die Möglichkeit auf, daß die Religion sich aus ihrer Substanzialität, aus ihrer Bindung an transzendente Inhalte zu einer Funktion, zu einer inneren Form des Lebens selbst und aller seiner Inhalte zurück- oder emporbilde. Die ganze Frage ist, ob der religiöse Mensch das Leben selbst, in dieser Weihe und Spannung, diesem Frieden und dieser Tiefe, diesem Glück und diesem Ringen verbracht — ob er ein solches Leben als einen so metaphysischen Wert selbst empfinden kann, daß er ihn, wie durch eine Achsendrehung, an die Stelle der transzendenten Religionsinhalte rücken kann. Gegen den hier naheliegenden Ausdruck Schleiermachers, daß man nichts aus Religion, aber alles mit Religion tun solle, bleibt doch etwas ganz Wesentliches different. Wenn alle Lebensinhalte „mit Religion" vollzogen werden sollen, so ist die Religion noch immer etwas außerhalb dieser Gelegenes, das nur mit allem Denken und Handeln und Empfinden tatsächlich unlösbar verbunden ist, während dieses prinzipiell, ohne in seinem immanenten Ablauf geändert zu werden, auch ohne jene bestehen kann. Wie aber ein rationalistischer Mensch nicht nur sein Fühlen und Wollen „mit" verstandesmäßigen Überlegungen begleitet, sondern wie die Verständigkeit von vornherein als eine alles tragende Funktion die Art seiner seelischen Ereignisse bestimmt, so würde das Problem der religiösen Lage gelöst sein, wenn die Menschen ein religiöses Leben lebten, d. h. ein solches, das sich nicht „mit" Religion vollzieht, sondern dessen Vollzug selbst ein religiöser ist — geschweige denn, daß es sich „aus" Religion vollzöge, d. h. erst aus Rücksicht auf irgendein Objekt, das außerhalb seiner stünde; denn wie sehr dies auch das Produkt religiöser Innenvorgänge sei, so ist es als solches doch der Kritik unterworfen, während — ich erwähnte dies schon — ein von vornherein religiöses Sein so wenig kritisiert werden kann, wie überhaupt ein Sein, im Unterschied gegen die Glaubens- und Wissensvorstellungen von einem solchen, der kritischen Frage unterliegt. Und dies ist die ganze Schicksalsfrage der religiösen Menschen: ob, wenn die Gegenstände der religiösen Sehnsucht — nicht nur die historischen, sondern

„Gegenstände" überhaupt — sich durch keine Reaktion und keine Modernisierung mehr dieser Sehnsucht bieten können — ob dann nicht ihre religiöse Gestaltung des gesamten Seins ihnen dennoch das Gefühl geben muß, daß der Sinn ihres Lebens im tiefsten erreicht ist und daß sozusagen das metaphysische Quantum, nicht mehr an einem transzendenten Gegenstande genährt, als die Bedeutung jenes Seins selbst zu ihnen zurückgekehrt ist. — Eine solche Ablehnung jedes Dogmas, auch in einem keineswegs gehässigen Sinne seiner, hat mit dem religiösen „Liberalismus" gar nichts zu tun, weil auch dieser noch immer das religiöse Wesen an Inhalte bindet, zwischen denen er nur persönlich-freie Wahl gestattet.

Daß die religiöse Entwicklung etwa diese Richtung nehmen könnte, begegnet der Schwierigkeit, daß sie nur der spezifisch religiösen Natur offen zu stehen scheint. Gerade für diese aber birgt jene Problematik gar keine tiefere Gefährdung. Sie mag den Zweifel, die unruhige Sehnsucht, die Anfechtung, den Abfall durchmachen; im letzten Grunde ist sie dennoch ihrer Sache sicher, weil das für sie nur bedeutet, daß sie ihrer selbst sicher ist. Sie findet in ihrer Selbstbesinnung eine so transzendente Seinstiefe, daß sie sie gar nicht Gott zu nennen braucht; weshalb denn manche der tiefsten religiösen Mystiker eine merkwürdige Gleichgültigkeit gegen den Glaubensinhalt zeigen. Mag die religiöse Natur aber einem solchen auch aufs leidenschaftlichste anhangen, so wird die kritische Negierung seiner „Wahrheit", der sie sich etwa nicht entziehen kann, entweder seinen Ersatz durch irgendeinen andern zur Folge haben, oder es wird eine Verzweiflung oder ein bilderstürmerischer Fanatismus der Abwendung und Bekämpfung eintreten, in denen die Religiosität mit der gleichen Energie wie vorher, nur mit negativem Vorzeichen, sich auslebt. Die religiöse Natur steht niemals im Leeren, weil sie die Fülle in sich hat. Nicht sie — daran ist für mich kein Zweifel — wird von der religiösen Not der Zeit getroffen, sondern die Menschen mit einigen religiösen Elementen, die Menschen, die Religion brauchen, weil ihr Sein sie nicht besitzt, die Menschen, in denen sie eine schmerzlich empfindbare Lücke der Existenz ausfüllt. Daß grade die nicht religiösen Menschen die Religion im historischen Sinne des Glaubens an eine transzendente Realität am nötigsten haben, verliert an Paradoxie durch die Analogie der Tatsache, daß die völlig und durch Instinkt sittliche Seele keines formulierten Sittengesetzes, das ihr als Imperativ gegenübersteht, bedarf. Nur in dem Verführbaren,

dem Unreinen, dem Schwankenden oder Fallenden sondert sich das irgendwie ihm eignende sittliche Bewußtsein aus und wird zum Sollen, während es des ganz sittlichen Menschen eignes, von ihm unabtrennliches Sein ist. In der hergebrachten religiösen Ausdrucksweise also: wer den Gott nicht in sich hat, muß ihn außer sich haben. Die stark religiösen Menschen der historischen Gläubigkeiten hatten ihn in sich und außer sich. Bei den genialen und schöpferischen Menschen dieser Art war die innere Religiosität so kraftvoll und weit, daß sie sich an der Gestaltung des Gesamtlebens nicht genugtat, jene Form ihres Lebens griff über alle seine möglichen Inhalte hinaus zu einem Überleben, das religiöse Sein konnte seine Fülle und Leidenschaft nicht allein tragen, sondern warf sich in das Unendliche hinaus, um sich von ihm zurückzuempfangen, da es seine Weiten und Tiefen, seine Seligkeiten und Verzweiflungen nicht meinte sich selbst verdanken zu können. Aber die ungeheuere Mehrzahl der Menschen findet die Gottheit schlechthin vor, sie steht ihnen als eine objektive Realität gegenüber, die wohl in den meisten Fällen ihre gebundenen oder halbwachen religiösen Energien erst in Wirklichkeit und Wirksamkeit ruft. Wenn jenen auch die Kritik den Gott rauben würde — sie würden nicht nur die Quelle, aus der er entsprungen ist, sondern auch den metaphysischen Wert, den er darstellte, noch immer in sich bewahren; diese aber haben mit ihm alles verloren, denn die Masse braucht etwas in ganz anderem Sinn „Objektives", als das intensive und schöpferische Individuum. Das ungeheure Fragezeichen der jetzigen Lage und ihrer Zukunft steht hinter der Möglichkeit, ob die Religiosität der Durchschnittstypen die Wendung von der Substanz des Götterhimmels und der transzendenten „Tatsachen" vollziehen kann; die Wendung zu der religiösen Gestaltung des Lebens selbst und zu der inneren Tatsächlichkeit, die man, in philosophischer Ausdrucksweise, als das Selbstbewußtsein der metaphysischen Bedeutung unserer Existenz bezeichnen kann; die Wendung, mit der alle überweltliche Sehnsucht und Hingabe, Seligkeit und Verworfensein, Gerechtigkeit und Gnade nicht mehr gleichsam in der Höhendimension über dem Leben, sondern in der Tiefendimension innerhalb seiner selbst gefunden wird. Was können alle Bemühungen helfen, die religiösen Werte auf die Dauer in die Realitäten des historischen Glaubens einzukapseln und so zu konservieren? Man versucht es auf dem kantisch-moralisierenden Wege, aus der Unnachläßlichkeit der ethischen Forderung die ganz anders geartete

Sicherheit der religiösen Glaubenswelt herauspressend; versucht es auf Wegen der Mystik, die die religiösen Gegenstände in so umrißverschleiernde Dämmerung rückt, daß der Erweis ihres Nichtseins unmöglich wird und dies im Handumdrehen als Erweis ihres Seins gilt; versucht es mit den Mitteln des Katholizismus, der seine ungeheuere Organisation zwischen das Individuum und die Heilstatsachen schiebt, so daß diese an der festen Realität jener, durch die allein sie zugängig sind, teilhaben, und daß dem Individuum die Verantwortung für sein Fürwahrhalten abgenommen ist. Aber es scheint der Weg des Geistes zu sein, daß er schließlich, über all solche Mittel und Vermittlungen hinweg, seine Glaubensinhalte vor die unabgeschwächte, harte Frage des Seins oder Nichtseins stelle. Wie die Antwort in Hinsicht der historischen Religionen, ja, auch in Hinsicht aller etwa anderen lauten muß, die im Prinzip einer transzendenten, der Welt gegenüberstehenden Gottestatsache mit jenen auf einem Boden stehen — kann nicht zweifelhaft sein. Da aber ebenso zweifellos die Energien, die jene Gebilde emporgetrieben haben, nicht in deren Vergänglichkeit mit hineingezogen sind, so scheint das Schicksal der Religion der radikalen Wendung zuzutreiben, die jenen Energien eine andere Betätigungs- und gleichsam Verwertungsform bieten möchte, als die Schaffung transzendenter Gebilde und des Verhältnisses zu ihnen — und die den metaphysischen Wert vielleicht wieder dem religiösen Sein der Seele zurückgewähren wird, das jene aus sich entlassen hat und als ihr Leben in ihnen lebt.

PSYCHOLOGIE UND ERKENNTNIS-KRITIK DER RELIGIÖSEN ERFAHRUNG

VON GEORG WOBBERMIN

SEIT den Tagen des großen Göttinger Theologen Albrecht Ritschl — er ist 1889 gestorben — ist der alte Kampf zwischen Religion, Theologie und Metaphysik mit erneuter Heftigkeit entbrannt. Nachdem Kant der intellektualistisch-spekulativen Metaphysik die Fehde angesagt und sie in die engsten Schranken zurückgewiesen hatte, nachdem sodann Schleiermacher in seinen „Reden" die Selbständigkeit der Religion wie gegenüber der Moral so auch gegenüber aller Metaphysik mit nicht geringerer Energie verfochten hatte — die Religion sei weder Metaphysik noch Moral noch ein Gemisch aus beiden —, war dann doch bei den großen Meistern des deutschen Idealismus ebendieselbe metaphysische Spekulation wieder zu höchsten Ehren gelangt, und so hatte diese Metaphysik sich auch sehr bald wieder die Theologie, ja mit der letzteren die Religion selbst vollständig unterworfen. Religion und Theologie galten mehr denn je zuvor als Hörige und Abhängige der philosophischen Metaphysik. Strauß hat uns in seiner ironischen Weise ein prächtiges Bild der damaligen Situation, die zunächst als völlig normal, ja als besonders glücklich empfunden wurde, gezeichnet. „Philosophie", sagt er, „die stolze Heidin — und er meint damit die intellektualistisch-spekulative Metaphysik — unterwarf sich demütig der Taufe und legte ein christliches Glaubensbekenntnis ab, wogegen der Glaube seinerseits keinen Anstand nahm, sie der Gemeinde zu liebreicher Annahme angelegentlichst zu empfehlen. Heiteren Mutes ließ jetzt die theologische Jugend die Natter des Zweifels sich um Kopf und Busen spielen, des Besitzes der Zauberformel gewiß, sie zu bannen. Und selbst in den Hörsälen eifernder Rechtgläubigkeit gebrauchte man Wendungen und Waffen, die den Rüstkammern und Übungsplätzen der Philosophie entlehnt waren."

Daß die Religion dabei nicht zu ihrem wirklichen Recht kommen konnte, ist natürlich, und gerade an Strauß' eigenem weiteren Entwicklungsgang ist das mit vollster Deutlichkeit zutage getreten. Jene philosophische Spekulation hatte, um mit Fechner zu reden, Gott als einen öden Begriff aus der Öde der Metaphysik heraus zu erbauen versucht. Was Wunder, daß es meist nicht lange währte, daß die Öde noch vergrößert, nämlich auch Gott aus ihr ausgeräumt wurde!

Und so ist denn Ritschls leidenschaftlicher Kampf gegen die spekulative Metaphysik, ja gegen alles, was als Metaphysik gelten oder in Anspruch genommen werden konnte, wohl zu verstehen. Er sah in

der Metaphysik die eigentliche Gefahr für die Religion. Deshalb sollte die Religion jede Gemeinschaft mit der Metaphysik scheuen; ja auch aus der theologischen Arbeit sollte die Metaphysik ausgeschaltet werden.

Dies letztere war und ist nun freilich zweifellos eine starke Übertreibung und bedeutet, das Kind mit dem Bade ausschütten. Wie immer es sich mit dem Verhältnis von Religion und Metaphysik verhalten möge, die Theologie als die wissenschaftliche Bearbeitung und Vertretung der Religion wird jedenfalls ohne ein Eingehen auf Metaphysik nicht auskommen können. „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich".[1] Das mußte mit aller Schärfe ausgesprochen werden, um der von Ritschl her drohenden Gefahr einer prinzipiellen Verengung der theologischen Aufgabe vorzubeugen.

Aber erledigt ist die Sache damit allerdings nicht. Vielmehr ist nun erst auf dieser Basis das Problem in seiner vollen Tiefe zu erfassen. Daß Theologie ohne Metaphysik unmöglich ist, heißt noch nicht, daß auch Religion ohne Metaphysik unmöglich ist. Aber wie die Religion selbst, sofern sie bewußt von der theologischen Arbeit unterschieden wird, zur Metaphysik stehe, das muß als die wichtigere und tiefergreifende Frage erkannt werden.

In bezug auf diese Frage nach dem Verhältnis von Religion und Metaphysik drängt sich zunächst im Hinblick auf die Geschichte fast die Meinung auf, ein Teil des Wesens beider bestehe gerade in ihrem Verhältnis zueinander. Es ist oft, als ob zwischen beiden eine zwar heimliche, aber deshalb um so innigere Liebe und Hinneigung zueinander bestanden habe.

Eine präzisere Stellungnahme zu diesem Problem erfordert aber zu allererst eine genauere Bestimmung des Begriffs Metaphysik. Das ist freilich selbst wieder eine schwierige und sehr komplizierte Aufgabe, die hier nicht nebenbei in ihrem vollen Umfange erledigt werden kann. Indes für unsern Zweck genügt auch die Besinnung auf die allgemeinste Umgrenzung des Begriffs. Und da kommt schließlich, nämlich wenn man von allen Einzelfragen absieht und ausschließlich auf das Ganze sieht, nur zweierlei in Betracht. Es stellt sich dann nach

[1] So von mir formuliert in meinem Buch: Theologie und Metaphysik, Berlin 1901. — Von den Gegnern Ritschls war zwar die Berechtigung irgendwelcher Metaphysik in der Theologie mehrfach vertreten worden. Aber es kam darauf an, mit einem vollen Verständnis für die theologische Gesamtposition Ritschls das Eintreten für die Metaphysik zu verbinden.

Ausweis der Geschichte folgende Alternative heraus: Entweder man hat unter Metaphysik jede Gesamtweltanschauung zu verstehen, die bewußt oder unbewußt über die empirische Wirklichkeit hinausstrebt, die in ihrem tiefsten Innern durch eine solche Tendenz über die empirische Wirklichkeit hinaus bestimmt wird. Oder aber man muß unter jenem Begriff jede irgendwie philosophische d. h. also mit den Mitteln menschlicher Verstandesbildung erfolgende Vertretung, jede theoretisch-intellektuelle Durchführung und Ausgestaltung einer solchen Weltanschauung verstehen.

Die Entscheidung für die eine oder die andere Seite dieser Alternative kann für die Bestimmung des Verhältnisses der Metaphysik zur Religion nicht gleichgültig sein. Übergreifend aber ergibt sich jetzt zunächst ein Doppeltes. Das eine: Religion darf mit Metaphysik nicht identifiziert werden, wenn anders Religion mehr ist als eine bestimmt orientierte Weltanschauung. Das andere: Über das Verhältnis der Metaphysik zur Religion wird letztlich nicht ein abstrakter Begriff vom Wesen der Metaphysik als solcher entscheiden dürfen, sondern die hinter allen diesen Begriffen stehende innere Tendenz des metaphysischen Denkens oder noch besser des metaphysischen Bewußtseins der Menschheit. Das metaphysische Bewußtsein selbst ist der eigentliche Urquell aller Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Metaphysik und Religion. Das metaphysische Bewußtsein aber ist, wenn wir wieder von allen Einzelfragen und Näherbestimmungen absehen, dasjenige, das über die empirische Welt hinausstrebt, weil es in ihr nicht die letzte absolute Wirklichkeit und Wahrheit sieht, sondern solche absolute Wirklichkeit und Wahrheit jenseits der empirischen Welt sei es vorausgesetzt, sei es ahnend zu erraten, sei es denkend zu erfassen meint.

Dies metaphysische Bewußtsein also ist in Betracht zu ziehen, wenn das Verhältnis der Metaphysik zur Religion in Frage steht. Dann aber folgt weiter, daß wir auch nach der andern Seite, also jetzt nach der Seite der Religion hin, den gleichen Schritt tun müssen. Wie hinter aller Metaphysik das metaphysische Bewußtsein, so steht hinter aller Religion die religiöse Erfahrung. Nicht als ob überall, und jedesmal, wo wir irgendeine Betätigung institutioneller oder statutarischer Religion sehen, in dem bestimmten Einzelfall eine bestimmte religiöse Eigenerfahrung zugrunde liegen müßte, aber letzten Endes baut sich allerdings auch die am meisten institutionelle sowie die ganz und gar statutarische

Religion auf religiöser Erfahrung auf. Denn alle Religion verweist schließlich auf religiöse Erfahrung als auf die entscheidende und ausschlaggebende Instanz des religiösen Lebens; auf religiöse Erfahrung — wenn auch meist in objektivierter Form, nämlich in der Form der Offenbarung, die doch nur der religiösen Erfahrung zugänglich ist.

Die religiöse Erfahrung: das ist also für die theologische Arbeit das eigentliche Objekt, von dem aus über das Verhältnis von Religion und Metaphysik und dann ebenso über dasjenige von Theologie und Metaphysik zu sprechen ist. Wie der Philosoph, der über dieses Grenzgebiet urteilen will, das metaphysische Bewußtsein der Menschen zum Ausgangspunkt nehmen und dieses ihr metaphysisches Bewußtsein bearbeiten muß, so entsprechend der Theologe die religiöse Erfahrung.

Wenn aber demgemäß hier letztlich alles auf die religiöse Erfahrung ankommt, dann scheint also für die wissenschaftliche und folglich für die theologische Behandlung die Psychologie des religiösen Lebens im entscheidenden Mittelpunkt stehen zu müssen. Sie und also kurz gesprochen die Religionspsychologie scheint dann mit ihrer psychologischen Analyse allein über die Mittel zu verfügen, um die wichtigsten Probleme der Religionswissenschaft überhaupt wirklich anfassen, erst recht um sie wirksam fördern zu können.

Religionspsychologie: das ist denn auch seit einiger Zeit die Devise der vorwärtsdrängenden Religionswissenschaft geworden, soweit sie sich wenigstens nicht auf das rein historische Interesse und die bloß historische Arbeit beschränkt. Und es darf auch hier nicht verschwiegen werden, daß in dieser Hinsicht der ausländischen, zumal der nordamerikanischen Religionswissenschaft das Verdienst zuzugestehen ist, mit besonderem Nachdruck — allerdings auch, wie wir sehen werden, mit nicht geringer Einseitigkeit — auf diesen Weg als den allein zum Ziele führenden hingewiesen zu haben. William James' bekanntes Buch über die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung (Varieties of religious experience) hat diese Tendenz am eindrucksvollsten propagiert. Verschiedene charakteristische Typen religiöser Erfahrung herauszuarbeiten, um so auf Grund der vorgenommenen Differenzierung und also gerade durch Beachtung der hervortretenden Verschiedenheiten um so sicherer das gemeinsame Wesen aller religiösen Erfahrung herauszustellen, das ist die hier empfohlene Arbeitsmethode.

Und diese Betrachtungsweise und Arbeitsmethode entspricht ja offenbar durchaus der Natur der Sache. Sie ist, solange nur die empirisch-psychologische Bearbeitung der religiösen Erfahrung in Betracht kommt, die eigentlich gewiesene und dient der hier sich erschließenden Hauptaufgabe. Ihr müssen unter diesem Gesichtspunkt der empirisch-psychologischen Arbeit alle sonstigen Arbeitsmittel und Forschungsweisen, so zumal die von anderer Seite so sehr gepriesenen statistischen Untersuchungen über Verschiedenheiten der religiösen Entwicklung im Kindes- und Jugendalter, bedingungslos untergeordnet werden.

Auch das Resultat, zu dem James auf dem bezeichneten Wege gelangt, wird — die nachfolgenden Einschränkungen und Näherbestimmungen vorbehalten — in der Hauptsache doch aller Nachprüfung standhalten. James findet nämlich als das allen verschiedenen Ausgestaltungen und Typen religiöser Erfahrung Gemeinsame das Gefühl oder gefühlsmäßige Bewußtsein einer „Gegenwart des Göttlichen". Der von ihm hier gebrauchte Begriff des „Göttlichen" ist allerdings in einer solchen grundlegenden Definition nicht sonderlich am Platze, da er entweder zu vieldeutig ist oder aber eine Vorwegnahme eines beträchtlichen Ausschnittes des in Frage stehenden Problems einschließt. Immerhin hat diese Definition das Verdienst, durch betonte Hervorhebung des Gefühls der „Gegenwart" oder „Gegenwärtigkeit" des Göttlichen eben dies Bewußtsein der „Gegenwärtigkeit" des Göttlichen und also das seiner realen Beziehung zu dem betreffenden Religiösen und dann ebenso umgekehrt das Bewußtsein der realen Beziehung des betreffenden Religiösen zum Göttlichen — dies als das ausschlaggebende Hauptmoment in der religiösen Erfahrung erkannt zu haben. An Stelle des Ausdrucks „das Göttliche" würde dabei, wie wir sehen werden, besser — weil in diesem Zusammenhange eindeutiger — der Begriff einer „transzendenten Wirklichkeit" oder einer „Sphäre transzendenter Realität" gesetzt. Natürlich darf dadurch nichts daran geändert werden, daß es sich bei der ganzen jetzt besprochenen Fragestellung lediglich um religiöse Erfahrung und also um religiöses Bewußtsein, d. h. um das Bewußtsein religiöser Menschen handelt. Denn empirische Psychologie hat es allein mit dem menschlichen Bewußtsein zu tun.

Eben diese zuletzt angestellte Erwägung enthält aber gleichzeitig auch einen Hinweis darauf in sich, daß die empirisch-psychologische Behandlung der religiösen Erfahrung dieser letzteren selbst nicht abschließend Genüge leisten kann. Und zwar ist

dafür vor allem und ganz in erster Linie gerade das entscheidend, daß schon jener Begriff der göttlichen „Gegenwart" und dann erst recht der einer „transzendenten Realität" ein Moment enthält, das notwendig über alle empirische Psychologie hinaustreibt. Doch ist diesem Hauptmoment noch ein anderes Moment ein- und untergeordnet, das zuerst kurz berührt werden soll, ehe wir uns jenem eingehender zuwenden.

Die empirisch-psychologische Behandlung der religiösen Erfahrung, wie sie wenigstens die bisherige und zumal die amerikanische Religionspsychologie beherrscht hat, verkennt nämlich bereits die Bedeutung, welche der Geschichte für die religiöse Erfahrung zukommt. Jene Religionspsychologie isoliert die Einzelerfahrungen der religiösen Individuen aus den großen Zusammenhängen geschichtlich-religiösen Lebens, in denen die betreffenden individuellen Erfahrungen wurzeln. Schon das bedeutet von diesem Ausgangspunkt her eine übermäßige und unberechtigte Subjektivierung der ganzen Fragestellung und des Gesamtproblems. Denn die Geschichte repräsentiert dem Einzelindividuum gegenüber einen Bestand objektiver Werte, und sie bedeutet deshalb eine Begrenzung seiner ganzen individuell-subjektiven Existenz- und Denkweise. Von aller höheren Religion aber gilt, daß sie nicht nur im geschichtlichen Leben steht und durch dieses bedingt ist, sondern daß sie auch ihrerseits eine direkte Beziehung zur Geschichte in sich schließt und also eine solche Beziehung als Bestandteil ihres eigenen Wesens enthält. Das bekundet sich schon in den polytheistischen Volksreligionen, nämlich in der Form der Kultlegende. In allen polytheistischen Volksreligionen spielt ja die Kultlegende eine sehr bedeutsame Rolle. Im Sinne der betreffenden Kultgenossen repräsentiert aber die Kultlegende objektive Geschichte; sie vergegenwärtigt daher die bleibende und notwendige Beziehung der Religion zu ihrer eigenen geschichtlichen Entstehung und damit überhaupt zu ihrer eigenen Geschichte. In den großen Weltreligionen liegt derselbe Sachverhalt nur noch deutlicher und reiner vor Augen. Am deutlichsten und reinsten in den biblischen Religionen. Im Christentum speziell konzentriert und kristallisiert sich diese bleibende Beziehung der Religion auf die Geschichte in dem Bilde von der Person und dem Leben Jesu Christi.

Es war ein verhängnisvoller Irrtum, daß Arthur Drews in dem jüngst von ihm entfachten Streit über die geschichtlichen Grundlagen des Christentums diesen Sachverhalt verkannt hat. Die Einsicht, die er gewonnen hatte, daß Religion nicht auf Einzeldaten historischer Detail-

forschung gegründet werden kann, verschloß ihm zugleich den Blick vor der Bedeutung, welche die Geschichte selbst und als solche für die Religion hat. Er unterschied daher auch nicht zwischen dem vom Neuen Testament her in der Christenheit fortwirkenden Bilde Jesu Christi, das als solches ein unbezweifelbarer, weil in unsere eigene Gegenwart hineinragender geschichtlicher Tatbestand ist, und den Einzelproblemen historischer Kritik, die sich der historischen Überlieferung dieses Bildes gegenüber erheben. Er unterscheidet überhaupt nicht zwischen dem bloß Historischen und dem unmittelbar Geschichtlichen. Und doch läßt erst diese Unterscheidung das Problem, das Drews beschäftigt, in seiner ganzen Tiefe verstehen. Gewiß muß echte Religion gegenüber aller bloß historischen d. h. nur mit den Mitteln historischer Forschung faßbaren Überlieferung ganz und unbedingt frei sein und sie muß also solcher Forschung unbedingte und völlige Freiheit zugestehen. Aber damit ist doch nicht gesagt, daß auch das die Religion mit der Geschichte selbst unmittelbar verknüpfende Band zerschnitten werden muß. Vielmehr darf dies Band nicht zerschnitten werden, wenn nicht die Religion selbst in ihrem eigensten Wesen verletzt werden soll.

Denn eine Beziehung zur Geschichte gehört eben zum Bestande aller echten und gesunden Religion hinzu. Die Mystik wird überall in eben dem Maße ungesund, in dem sie alles Geschichtliche abzustreifen und hinter sich zu lassen sucht. Und im Christentum konzentriert sich die Beziehung zur Geschichte in dem Bilde von Jesus Christus, wie es uns aus dem Neuen Testament entgegenleuchtet und wie es unabhängig von aller historischen Kritik der Überlieferung jeder religiösen Erfahrung zugänglich und faßbar ist.

Noch ungleich wichtiger und dem eben genannten übergeordnet ist aber das andere Moment, das die bloß empirisch-psychologische Behandlung der religiösen Erfahrung als unzulänglich erweist. Diese empirisch-psychologische Behandlung der religiösen Erfahrung läßt nämlich die Wahrheitsfrage bezüglich des Inhaltes der religiösen Erfahrung unberücksichtigt und muß sie unberücksichtigt lassen. Denn empirische Psychologie kommt überhaupt an Fragen inhaltlicher Wahrheit nicht heran, da solche Wahrheit ihrem Wesen zufolge über alles bloß Empirisch-Psychologische hinausliegt.

Nun kann aber eine Behandlungsweise, die grundsätzlich auf Berücksichtigung der Wahrheitsfrage verzichtet, da nicht zureichen, wo ein Verständnis der religiösen Erfahrung gesucht wird. Denn die re-

ligiöse Erfahrung hat gerade an der Wahrheitsfrage ihr entscheidendes Interesse. Ja, auch das ist noch zu wenig gesagt. Nicht eigentlich die Wahrheitsfrage, sondern der selbstverständliche Anspruch auf Wahrheitsgeltung ist für die religiöse Erfahrung charakteristisch; charakteristisch aber in der Weise und in dem Sinne, daß gerade dieser Anspruch für die religiöse Erfahrung allererst konstitutiv ist. Religiöse Erfahrung ohne diesen Wahrheitsanspruch ist nicht mehr religiöse Erfahrung im Sinne echter Religion. Eine Erfahrung, die sich als religiöse bezeichnen oder bezeichnen lassen wollte, ohne daß sie einen solchen Anspruch auf Wahrheitsgeltung erhöbe, die wäre wie ein Messer ohne Klinge.

Man braucht, um die Richtigkeit dieser Ausführung zu erweisen, nur an die Bedeutung zu erinnern, welche der Offenbarungsgedanke überall für die religiöse Erfahrung hat. Die formal-intellektualistische Verengung, welche dieser Offenbarungsgedanke auch in den christlichen Kirchen durch die verschiedenen Inspirationstheorien vielfach erlitten hat, erschwert ja heute zunächst manchem, die wirkliche und die letzte Tiefe der religiösen Erfahrung betreffende Bedeutung dieses Offenbarungsgedankens zu würdigen. Doch kann im Ernst über die schlechthin grundlegende Bedeutung desselben für den, der selbst weiß, was Religion ist, und der die religiösen Urkunden der Menschheit einigermaßen kennt, gar kein Zweifel sein. Wo sich wirklich religiöse Erfahrung geltend macht und ausspricht, da ist auch der Offenbarungsgedanke dabei im Spiele. Selbst diejenigen Formen mystischer Religiosität, die in der Geringschätzung der Geschichte die Grenze des Gesunden weit überschreiten, betonen doch in ihrer Weise den Offenbarungsgedanken aufs stärkste. Daß er für alle religiöse Erfahrung durchaus grundlegende Bedeutung hat, dafür legt denn auch die gesamte Religionsgeschichte aufs unzweideutigste Zeugnis ab. Am deutlichsten und zugleich am stärksten tritt das wieder in der biblischen Religiosität hervor. Schon von derjenigen des Alten Testaments gilt es bekanntlich im höchsten Maße. Und doch wird gerade an diesem Punkt das Alte Testament vom Neuen noch weit überboten. Im vierten Evangelium kommt das z. B. in den Worten des Prologs zum Ausdruck: „Das Gesetz ist durch Moses (den Mann Gottes) gegeben worden, Gnade aber und Wahrheit — d. h. die Wahrheit als Gnadengabe Gottes — ist durch Jesus Christus in die Welt gekommen". Und im unmittelbaren Anschluß an diese Worte folgt der weitere Ausspruch:

„Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der an des Vaters Brust lag, der hat ihn kundgetan".

Am Offenbarungsgedanken wird also deutlich, daß der Anspruch auf Wahrheitsgeltung für die Religion konstitutiv ist. Das Interesse an der Wahrheitsfrage teilt die Religion mit der Weltanschauung, zumal mit der Weltanschauung metaphysischen Charakters. Denn auch die Weltanschauung, wenigstens die letzterwähnte, hat ja ein ausgesprochenes Interesse an der Wahrheitsgeltung ihres Inhalts. Eine solche Weltanschauung will nicht richtigere Urteile im Unterschied von unrichtigen Urteilen bieten, sie will auch nicht bloß größere Wahrscheinlichkeit an Stelle von geringerer Wahrscheinlichkeit bieten, sondern sie will in irgendeinem Umfang Wahrheit, also wirkliche, letzte Wahrheit bieten.

Darin berührt sich solche Weltanschauung sehr eng mit der religiösen Erfahrung. Ja es könnte scheinen, daß eben an diesem Punkt religiöse Erfahrung und metaphysische Weltanschauung einfach ineinander übergehen. Aber eine solche Auffassung wäre doch sehr vorschnell und sehr schief; mit einem genaueren Verständnis der religiösen Erfahrung ist sie völlig unvereinbar. Echte religiöse Erfahrung ist niemals einfach identisch mit einer metaphysischen Weltanschauung. Wohl schließt die religiöse Erfahrung immer keimhaft eine metaphysische Weltanschauung in sich; aber sie selbst geht weder in einer solchen auf, noch liegt für sie das Hauptgewicht auf derselben. Daher denn manche neueren Theologen, die ein sehr scharfes Auge für das eigentliche Wesen der Religion haben, jede Beziehung derselben zu einer metaphysischen Weltanschauung in Abrede stellen. Unseres Erachtens wird zwar auch dabei die eine Seite des wirklichen Sachverhaltes verkürzt, aber es ist hier doch die für die religiöse Erfahrung selbst weniger wichtige Seite. Denn für die Religion im Sinne der religiösen Erfahrung ist allerdings die Beziehung zur Weltanschauung nur ein sekundäres Moment.

Es muß an dieser Stelle genügen, zum Beleg für diese These die beiden wichtigsten der zu nennenden Argumente anzuführen. Das eine, das besonders für die nicht-christlichen Religionen in Betracht kommt, liegt in der Bedeutung des Kultus für die Religion. Ursprüngliche Religion geht vielfach fast vollständig im Kultus auf, so daß für die Beachtung und Herausstellung der Weltanschauung gar kein Raum bleibt. In der genauen Fortsetzung dieses ersten liegt dann das zweite

Argument, das speziell die christliche Religion ins Auge faßt. Es besteht in dem Hinweis auf die Eigenart des christlichen Glaubensbegriffs. Der christliche Glaube ist nicht ein beliebiges Fürwahrhalten des sinnlich nicht wahrnehmbaren und logisch nicht erweisbaren Glaubensinhaltes, sondern ein solches Fürwahrhalten dieses Glaubensinhaltes, das in einem persönlichen Vertrauensverhältnis zu ihm wurzelt, das von solchem persönlichen Vertrauensverhältnis ganz unabtrennbar ist, aus ihm aber von selbst und notwendig erwächst. Das Fürwahrhalten ist also — kurz gesprochen — für diesen Glauben selbst nur etwas Sekundäres.

Ergibt sich dann nicht als Unterschied der religiösen Erfahrung und der metaphysischen Weltanschauung bezüglich des Wahrheitsinteresses, daß das Wahrheitsinteresse der metaphysischen Weltanschauung intensiver ist als dasjenige der religiösen Erfahrung? Keineswegs — vielmehr ist genau das Umgekehrte der Fall. Der gegenteilige Schein entsteht bei dem christlichen Glauben nur, wenn der genannte Vertrauenscharakter desselben in seiner Überordnung über das Fürwahrhalten noch immer nicht hinreichend betont wird. Das „Fürwahrhalten" ist hier nicht deshalb sekundär, weil das Wahrheitsinteresse verhältnismäßig gering wäre, sondern weil es bereits in dem Vertrauensverhältnis selbst befriedigt wird. Ein Wahrheitsinteresse aber, das seine volle Befriedigung nur in einem persönlichen Vertrauensverhältnis findet, ist das denkbar intensivste.

Die metaphysische Weltanschauung sucht die Wahrheit; und wo sie sich der Grenzen menschlichen Denkens bewußt wird, sucht sie nur teilweise Wahrheit und Annäherung an die Wahrheit. Die Religion aber lebt — ihrer Überzeugung nach — in der Wahrheit und aus der Wahrheit heraus. Religiöse Erfahrung will, soweit ihr eigentlich religiöser Charakter reicht, Erfahrung der Wahrheit sein.

Hat nun für die Religion das Interesse an Wahrheitsgeltung eine so weitreichende und eine so tiefgreifende Bedeutung, dann kann offenbar das empirisch-psychologische Verfahren, das die Frage der Wahrheitsgeltung ganz unberücksichtigt lassen muß, keine zureichende Bearbeitung der religiösen Erfahrung liefern. Das hat denn auch schon Ernst Troeltsch in seiner sehr scharfsinnigen und gerade in methodologischer Beziehung äußerst förderlichen Schrift „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" (Tübingen, 1905) mit wünschenswertester Klarheit herausgestellt. Die Psychologie der re-

ligiösen Erfahrung bedürfe notwendig einer Ergänzung und zwar, da diese Ergänzung durch das Wahrheitsinteresse gefordert werde, einer erkenntnistheoretischen Ergänzung.

Soweit, scheint mir, hat Troeltsch zweifellos und bedingungslos recht. Unsere eigene ganz selbständige und rein positive Begründung dieser These trifft hier mit dem Resultat von Troeltsch, das wesentlich durch eine kritische Analyse der amerikanischen Religionspsychologie gewonnen ist, vollständig zusammen. Aber von hier an scheiden sich nun unsere Wege. Die Art, in der Troeltsch jene notwendige erkenntnistheoretische „Ergänzung" vorgenommen wissen will, vermag ich nicht als der Natur der Sache wirklich entsprechend anzusehn.

Troeltsch fordert nämlich eine Ergänzung der psychologischen Empirie durch eine rationale Erkenntnistheorie, durch eine solche folglich, die sich auf allgemeingültige, dem Denken oder der Vernunft einwohnende Begriffe stütze. Eine bestimmte Art von Rationalismus also sei zur Ergänzung nötig. Und zwar sei der so zu fordernde Rationalismus genauer als formaler oder erfahrungsimmanenter Rationalismus zu bezeichnen. Denn das sei seine Aufgabe, daß er in der psychologischen „Gemengelage" das „rational-notwendige Element", das „Apriori" erfasse und dieses „Rational-Notwendige" immer reiner und vollständiger erhebe.

Aber diesem Programm, wie es Troeltsch aufgestellt hat, stehen zwei schwere Bedenken entgegen. Erstlich führt dieses Programm zu einer Rationalisierung der Religion. Denn das letztlich Wertvolle an der Religion ist für diese Beurteilung ihr rational-notwendiger und rational-allgemeingültiger Kern. Diesem Rational-Notwendigen und Rational-Allgemeingültigen gegenüber ist aller sonstige Erlebniswert der Religion, so hoch er auch im übrigen eingeschätzt werden möge, sekundär. Eine solche Beurteilung muß aber offenbar letzten Endes zur Rationalisierung der Religion selbst führen. Und doch bedeutet zweifellos die Rationalisierung der Religion ihre Vergewaltigung. Sobald man ernstlich vom Standpunkt der religiösen Erfahrung selbst, und nicht von demjenigen irgendeiner Theorie über sie ausgeht, muß das zugegeben werden. Wenn sich alle lebendige religiöse Erfahrung auf Offenbarung als ihr eigentliches Fundament beruft, dann kann sie nicht das Rational-Allgemeingültige als entscheidenden Maßstab für ihre Beurteilung, am allerwenigsten aber als eigentlichen Kern ihres eigenen Gehalts anerkennen.

Troeltsch selbst hat denn auch bereits seiner Position neuerdings eine teilweis andere Wendung gegeben. Unter dem Apriori der Religion will er nicht mehr im Sinne der üblichen erkenntniskritischen Terminologie das logisch-rationale Apriori der allgemeingültigen Erkenntnis verstehen, sondern ein diesem nur in formaler Beziehung verwandtes, im übrigen aber selbständiges „religiöses" Apriori. Wie der logisch-rationalen Erkenntnis als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit das erkenntnistheoretische Apriori zugrunde liege, so müsse auch für die Gebiete des Ethischen, des Ästhetischen und dann eben auch für das des Religiösen je ein besonderes Apriori vorausgesetzt werden. Mit dieser Wendung des Begriffes des Apriori der Religion sucht Troeltsch allerdings der Rationalisierung der Religion vorzubeugen, während neuestens Rudolf Otto — an Fries anknüpfend — der Religionswissenschaft eine Apriori-Theorie empfiehlt, die ihren letztlich streng rationalen Charakter offen proklamiert. Aber auch jene Wendung, die Troeltsch dem Begriff des Apriori gibt, kann doch den rein rationalen Charakter seines „immanenten Rationalismus" nicht endgültig beseitigen, sofern wenigstens nicht eine weitere bedeutsame Umgestaltung des ganzen Programms hinzugefügt wird.

Damit kommen wir zu dem zweiten Bedenken gegen das erwähnte von Troeltsch aufgestellte Programm. Die erkenntniskritische Ergänzung, deren auch er die Psychologie der religiösen Erfahrung bedürftig erachtet, bleibt bei ihm eine Ergänzung als bloße Hinzufügung. Auf die Psychologie der religiösen Erfahrung ist der immanente Rationalismus aufzubauen wie ein zweites oberes Stockwerk auf das niedere untere. Aber damit wird die Bedeutung der religiösen Erfahrung selbst nachträglich doch wieder außerordentlich herabgedrückt, um nicht zu sagen aufgehoben. Soll mit dem Standpunkt der religiösen Erfahrung in der Weise Ernst gemacht werden, wie es hier von vornherein gefordert wurde, dann muß die notwendige erkenntniskritische Ergänzung an dem psychologischen Verfahren selbst und sozusagen von innen her vollzogen werden. Darauf muß es dann ankommen, daß das psychologische und das erkenntniskritische Denken sich gegenseitig durchdringen, und daß also in der Religionswissenschaft ein psychologisches Verfahren Platz greife, das als psychologisches doch zugleich erkenntniskritisch orientiert ist. Denn das muß die Aufgabe der systematischen Religionswissenschaft sein, die in der religiösen Erfahrung selbst liegenden Motive des religiösen Glaubens aufzudecken und ihnen

die Gründe für die Bewertung dieses Glaubens zu entnehmen; nicht aber darf eine rationale Begründung an die Religion heran oder gar in sie hinein getragen werden.

Ein solches Verfahren, bei dem psychologisches und erkenntniskritisches Denken ineinander greifen, wird nun am besten als transzendentalpsychologisches zu bezeichnen sein. Wie ist dann, um das Facit der vorstehenden Erörterungen zu ziehen, dies transzendentalpsychologische Verfahren genauer zu charakterisieren?

Das transzendentalpsychologische Verfahren hat die verschiedenartigen Ausdrucksformen der religiösen Erfahrung unter dem Gesichtspunkt der Wahrheitsgeltung zu untersuchen. Es hat nämlich die in diesen zum Ausdruck kommende religiöse Überzeugung so herauszuarbeiten, wie sie rein und ausschließlich auf unmittelbar religiösen Motiven beruht, unter Ausscheidung also aller sonstigen — von anderen Ausgangspunkten und Interessen her jenen religiösen beigemischten — andersartigen Motive, der rein magischen beispielsweise, oder der bloß mythischen oder auch der bloß ästhetischen. Die spezifisch religiösen Motive bestimmter religiöser Ausdrucksformen lassen sich aber nur aufdecken, wenn man die dazu nötige psychologische Analyse im Hinblick auf das Ziel religiöser Wahrheit vornimmt, dem jene Motive entsprechen.

Aber bedeutet das nicht eine einfache petitio principii? Es bedeutet allerdings insofern eine petitio principii, als nur vorausgesetzt, nicht bewiesen wird, daß überhaupt von religiöser Wahrheit die Rede sein darf. Aber diese Voraussetzung oder wenigstens die entsprechende allgemeine Voraussetzung, daß überhaupt von Wahrheit die Rede sein darf, muß auch überall gemacht werden, wo immer die Wahrheitsfrage irgendwie zur Behandlung steht. Daß es überhaupt Wahrheit gibt, bleibt für alles menschliche Denken und Urteilen Voraussetzung, petitio principii. Die besondere Voraussetzung, welche das transzendentalpsychologische Verfahren der Religionswissenschaft macht, ist also nur, daß es eine religiöse Wahrheit gibt, eine dem religiösen Glauben zugrunde liegende Wahrheit. Dagegen darüber soll und darf die Religionswissenschaft nicht kraft einer petitio principii entscheiden, welches diese religiöse Wahrheit ist, worin sie besteht. Das soll sie vielmehr gerade in methodisch transzendentalpsychologischer Arbeit aufzuzeigen, zu bestimmen suchen.

Aber bewegen wir uns damit nicht im Zirkel? Jetzt wurde gesagt, erst die transzendentalpsychologische Arbeit soll herausstellen, worin die

religiöse Wahrheit besteht, die als Wahrheit nur vorausgesetzt, nicht bewiesen werden kann. Vorher dagegen hieß es, die spezifisch-religiösen Motive bestimmter Vorstellungen und überhaupt bestimmter Ausdrucksformen des religiösen Lebens ließen sich nur aufzeigen, wenn man das übergreifende Ziel religiöser Wahrheit im Auge habe, dem sie entsprechen. Ist das nicht ein reiner Zirkel? Werden dann nicht das eine Mal die religiösen Motive von der übergreifenden Wahrheit aus konstruiert — und das andere Mal wird von den so gefundenen, besser den so konstruierten Motiven der religiösen Vorstellungen die übergreifende religiöse Wahrheit abgeleitet?

Wenn es sich so verhielte, wenn das gemeint wäre, dann verfiele die transzendentalpsychologische Arbeit allerdings einem groben Zirkelverfahren, durch das sie sich selbst das Urteil spräche. Aber so ist es auch ganz und gar nicht gemeint. Freilich, letzten Endes bleibt ein gewisser Zirkel bestehen. Das ist rundweg zuzugeben. Aber auch das gilt in entsprechender Weise wieder überall, wo überhaupt die Wahrheitsfrage zur Behandlung steht. Indes das bedeutet doch keineswegs, daß die methodische Arbeit durchweg und überall diesem Zirkel zum Opfer fallen müßte. Denn was jeweilig als religiöse Wahrheitsüberzeugung vorauszusetzen ist, das muß jedesmal aus der betreffenden Gesamterscheinung durch Analyse und Deutung ermittelt werden. Das ist freilich wieder nicht möglich, ohne daß auch die Deutung der zugrunde liegenden religiösen Motive zu Hilfe gezogen wird. Aber es kann und muß eben eine wechselseitige Förderung des Verständnisses zwischen der Auffindung der entscheidenden religiösen Grundmotive einerseits und der hypothetischen Erfassung des von ihnen vorausgesetzten Wahrheitszieles andererseits Platz greifen. Und wie in jedem einzelnen Punkt eine gegenseitige Kontrolle dieser beiden Gesichtspunkte durcheinander und untereinander stattfinden muß, so gilt dann dasselbe immer von neuem von allen so gefundenen Teilresultaten des transzendentalpsychologischen Verfahrens.

Was ergibt sich nun solchem transzendentalpsychologischen Verfahren als Grundüberzeugung aller religiösen Erfahrung überhaupt und was als Grundüberzeugung speziell der christlich-religiösen Erfahrung, des christlichen Gottesglaubens? Die Antwort auf diese beiden Fragen soll zum Abschluß der hier entwickelten Ausführungen noch skizziert werden.

Da ist aber in bezug auf die allgemeine religiöse Erfahrung, d. h. also die religiöse Erfahrung, wie sie allen Formen und Ausgestaltungen des religiösen Lebens gemeinsam ist, zunächst dies zu sagen, daß das für sie am meisten charakteristische Merkmal die Richtung auf eine Welt oder Sphäre der Jenseitigkeit ist. Wir brauchen nur an die vorher in anderem Zusammenhange schon besprochene Bedeutung des Offenbarungsgedankens für alle religiöse Erfahrung zu erinnern, um von da aus auch die jetzige These in das rechte Licht zu rücken. Denn wenn sich alle religiöse Erfahrung — in wie verschiedener Weise immer — auf Offenbarung beruft, dann bekundet sich darin unverkennbar, daß die Träger dieser religiösen Erfahrung durch die diesseitig-natürliche Welt, die sie umgibt und der sie selbst als Bestandteile angehören, nicht befriedigt werden; es bekundet sich darin aber zugleich auch das Weitere, daß diese Religiösen von einer andersartigen, der gewöhnlichen Erfahrung unzugänglichen Welt oder Existenzsphäre wissen, und daß die Richtung gerade ihres religiösen Lebens dieser andersartigen Welt, dieser jenseitigen Wirklichkeitssphäre zugewandt ist. Genau dasselbe aber ergibt sich, wenn wir auf den Kultus der Religionen sehen. Ursprüngliche Religion geht vielfach, wie schon gesagt wurde, geradezu im Kultus auf. Der Kultus setzt zwar, wenn man genauer zusieht, auch seinerseits den Offenbarungsgedanken voraus; aber das wollen wir jetzt außer Betracht lassen, um dem ersten ein neues Argument hinzuzufügen. Denn auch rein für sich betrachtet beweist der religiöse Kultus dieselbe Richtung der Religion auf ein jenseitiges Ziel. Es „opfert" der Religiöse die wertvollsten Güter des diesseitigen Lebens, gelegentlich sogar sich selbst, sein eigenes diesseitig-natürliches Leben, im Hinblick auf eine Macht der Jenseitigkeit. Und im Gebet wendet er sich selbst, wie das schon die mannigfachen äußeren Gebetsriten symbolisieren, an diese allem Irdisch-Diesseitigen überlegene Macht. Das Irdisch-Diesseitige aber repräsentiert dabei für ein naives Denken die gesamte empirische Welt; mit der wachsenden Einsicht des Verstandes wird auch diese Konsequenz des religiösen Gedankens mit aller Deutlichkeit gezogen.

Es ist also, um es auf eine kurze Formel zu bringen, die Tendenz zur Transzendenz, welche die religiöse Erfahrung grundlegend charakterisiert.

Nur von einer Erscheinung der Religionsgeschichte aus könnte ein Einwand gegen diese Betrachtung erhoben werden. Der Buddhismus,

wenigstens der ursprüngliche Buddhismus, könnte einen solchen Einwand zu liefern scheinen. Bei Lichte besehen, fällt doch auch dieser Einwand in sich zusammen.

Ob der ursprüngliche Buddhismus als Religion oder aber als System philosophischer Weltanschauung anzusehen sei, ist die alte Streitfrage, deren Beantwortung in der einen oder anderen Richtung für die weitere Beurteilung der im Buddhismus beschlossenen Probleme vielfach entscheidend ist. Für die Bewertung als Religion spricht die starke Betonung des Erlösungsgedankens: „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmacke durchdrungen, vom Geschmacke der Erlösung". Dagegen aber spricht das Fehlen nicht nur jeder Gottesidee, sondern überhaupt jeder Idee einer Jenseitigkeit, einer Transzendenz, einer transzendenten Wirklichkeit und Wirklichkeitssphäre. Von einer Tendenz zur Transzendenz kann also im Buddhismus eigentlich keine Rede sein. Eigentlich — nämlich der Konsequenz der zuletzt hervorgehobenen Position zufolge.

Und doch muß andererseits auch bei dem ursprünglichen Buddhismus von einer Tendenz zur Transzendenz geredet werden. Die Art, wie der Erlösungsgedanke näher gefaßt wird, bedeutet nämlich bereits eine solche Tendenz zur Transzendenz — oder wenigstens, um es paradox zu formulieren: die Tendenz zur Tendenz zur Transzendenz. Denn der buddhistische Erlösungsgedanke bezieht sich ausgesprochenerweise auf das Haften an den Dingen, an den Erscheinungen, an der Welt der Erscheinungen, also an dem Inbegriff alles dessen, was den Inhalt des natürlich-menschlichen Lebens ausmacht. Von ihm zu erlösen, ist das Ziel der buddhistischen Lehre, wobei doch zugleich vorausgesetzt wird, daß bloße Vernichtung dieses Lebens nicht zu solcher Erlösung führt. Dann ist sie aber offenbar nur in der Richtung auf eine transzendente Wirklichkeit zu begründen.

Aber nun gibt freilich der Buddhismus dieser Tendenz zur Transzendenz nicht nach. Es gibt für ihn keine transzendente Wirklichkeit. Das Nirwana ist die Negation aller Wirklichkeit, alles Daseins, aller Existenz. Ebendeshalb wird der Buddhismus nicht wirklich zur Religion, obgleich er eine gewisse Tendenz zur Religion und damit eine gewisse Analogie zur Religion einschließt. Der ursprüngliche Buddhismus ist ein Zwittergebilde, halb Religion, halb philosophische Weltanschauungs-

lehre — beides in gebrochener, in sich selbst nicht konsequenter Weise. Und genau an eben diesem Punkt ist im Buddhismus auch der innere Zwiespalt seiner Ethik begründet, auf den Hackmann unlängst mit Recht aufmerksam gemacht hat. Dem Ansatz zufolge könnte irgendeine positive Sittlichkeit nur durch die Beziehung auf eine transzendente Wirklichkeit begründet werden. Denn jede im Rahmen des endlich-natürlichen Lebens verbleibende Betätigung muß nach diesem Ansatz ganz ausnahmslos und ganz gleichmäßig unter das Verdikt des Haftens an den Erscheinungen fallen. Es gäbe also überhaupt keinen Unterschied zwischen gut und böse. Die ganze im Schema der Wiederverkörperungslehre durchgeführte Vergeltungsmoral des Buddhismus steht demnach im Widerspruch zu jenem Ansatz; sie schwebt, bei Licht besehen, einfach in der Luft. Der Grund aber aller dieser Selbstwidersprüche ist der Umstand, daß der Buddhismus zwar die negative Seite der Tendenz zur Transzendenz anerkennt, ihr in positiver Richtung aber die Geltung versagt.

Es bleibt also dabei, daß die Tendenz zur Transzendenz die religiöse Erfahrung grundlegend charakterisiert. Grundlegend — aber nicht erschöpfend und nicht abschließend. Vielmehr ist für die religiöse Erfahrung als rein und lebendig religiöse (und solche bietet allerdings der ursprüngliche Buddhismus nicht) ein weiteres Moment nicht weniger wichtig.

Die Tendenz zur Transzendenz bedeutet, genau genommen, nur immer erst eine Frage; diese Tendenz hat wenigstens, begrifflich gesprochen, nur den Begriffswert einer Frage, wenn auch einer wunschbetonten Frage. Die religiöse Erfahrung aber weiß nicht bloß von einer zu stellenden Frage, sie weiß vielmehr auch von einer erfolgten und stets neu erfolgenden Antwort. Es gibt wirklich eine Welt der Jenseitigkeit, und diese Welt der Jenseitigkeit — erst sie ist und sie bietet die ganze, die höchste, die wahre Wirklichkeit: so lautet die Antwort der religiösen Erfahrung auf die in der besprochenen Tendenz zur Transzendenz beschlossene Frage. Das Wahrheitsinteresse, von dem wir von vornherein betonten, daß es die religiöse Erfahrung beherrsche, findet die der religiösen Erfahrung selbst genügende Befriedigung erst in der Überzeugung, daß eben diese religiöse Erfahrung volle Wahrheit darstelle und daher dem Religiösen volle Wahrheit biete. Die Welt der Jenseitigkeit, auf welche hin die religiöse Erfahrung ihre Richtung hat, gilt ihr als die Wahrheit. Sie gilt ihr nämlich nicht

bloß als Wahrheit in dem Sinne, in dem es auch in der diesseitigen Daseinssphäre „Wahres" und „Wahrheiten" geben kann, sondern sie gilt ihr als Wahrheit in einem schlechterdings einzigartigen Sinne; sie gilt ihr also, um wieder begrifflich zu sprechen, als absolute Wahrheit und folglich als Norm und Maßstab für alles, was sonst einen Anspruch auf irgendwelche Wahrheitsgeltung erheben will. Daher gilt ihr auch diese Welt der Jenseitigkeit und sie allein als wahre und absolute Wirklichkeit.

Auch hier liefern wieder der Offenbarungsgedanke und der Grundgedanke alles religiösen Kultus die entscheidenden Belege. Denn bei beiden führt deutlich die sie beherrschende innere Tendenz mit gleicher innerer Notwendigkeit zu dieser Konsequenz. Das kündet sich schon auf den niederen Stufen religiösen Lebens mannigfach an, wenn es auch meist noch nicht sicher und ungebrochen zum Bewußtsein kommt. Im Buddhismus ist wenigstens die negative Seite mit größter Schärfe erfaßt: die Welt der empirischen Erfahrung bedeutet keine im letzten Sinne wahre, keine absolute Wirklichkeit. Das einheitliche Ganze aber jener aus der religiösen Erfahrung herauswachsenden Überzeugung ist erst im Christentum zu vollster Klarheit und Sicherheit gebracht: „die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit" (1. Joh. 2, 17). Denn nur Gott und das Reich Gottes sind absolute und also ewige Werte.

Daß demgemäß der christliche Glaube sein Wahrheitsinteresse erst im persönlichen Vertrauensverhältnis zu diesem Gott befriedigt findet, davon war schon oben gelegentlich die Rede. So ergibt sich für uns hier von selbst der Übergang zu unserer letzten Aufgabe, die Grundüberzeugung der religiösen Erfahrung als spezifisch christlicher zu skizzieren.

Wie bestimmt sich der religiös-christlichen Erfahrung die Welt der Jenseitigkeit näher, mit der alle religiöse Erfahrung es zu tun hat?

Wir halten uns wieder dem bisherigen Gang unserer Betrachtung entsprechend an den Offenbarungsgedanken.

Nun gilt dem christlichen Glauben als höchste Offenbarung, als Summe und Kompendium aller sonstigen Offenbarung — Jesus Christus — das Bild seiner Person und seines Personlebens. Das setzt aber zu allererst voraus, daß dieser Glaube seine Näherbestimmung der Welt der Jenseitigkeit in der Form und auf der Basis des monotheistischen Gottesglaubens vollzieht. Es ist der eine Gott des monotheistischen

Glaubens, in dem die transzendente Wirklichkeit sich zusammenfaßt. Diese Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens erschließt sich ja auch bereits der rein geschichtlichen Betrachtung und Beurteilung. Das Christentum hat den Monotheismus zur Voraussetzung.

Weiter aber handelt es sich nun gerade um die Näherbestimmung des Monotheismus. Und da sind zunächst zwei einander korrespondierende und zugleich einander ergänzende Momente zu nennen. Der Gott, dessen höchste Offenbarung den Menschen das Bild von Jesus Christus als dem Gründer des „Himmelreiches" bietet, ist ein über die ganze empirische Wirklichkeit schlechthin erhabener Gott; denn er ist der Herr über Leben und Tod, der Herr über „diese" und „jene" Welt. Ist doch das Himmelreich ein Reich nicht von „dieser", sondern von „jener" Welt (Joh. 18, 36). So ist also dieser Gott der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit.

Aber andererseits ist eben dieser Gott kein weltferner oder weltfremder Gott, sondern ein die Welt, zumal die Geschichte, lebendig durchwaltender Gott. Denn das Bild von Jesus Christus, das dem christlichen Glauben als höchste Gottesoffenbarung gilt, ist nicht eine abgeschlossen für sich stehende, nicht eine isolierte Erscheinung, es ist vielmehr aufs innigste verknüpft mit jener langen Geschichte religiösen Lebens, die uns im Alten Testament aufbehalten ist und die ihrerseits durch mannigfache Fäden mit der übrigen Geschichte der Menschheit verbunden ist. Dieses Bild von Jesus Christus weist uns also auf die Geschichte der Menschen hin und ist aus dem Kontakt mit ihr nicht zu lösen. Demnach hat der christliche Offenbarungsgedanke zur Voraussetzung, daß Gott lebendig in der Geschichte waltet. Geschichte aber gibt es nicht anders als auf der Basis der äußeren Welt, auf der Basis der Natur und des Naturgeschehens. Wie es wiederum eine Kenntnis dieser Natur und ihres Naturgeschehens für Menschen nur durch Vermittlung der Geschichte gibt. Wenn also Gott lebendig die Geschichte durchwaltet, dann auch ebenso die Natur. Für die übergreifende religiöse Beurteilung sind Natur und Geschichte nicht endgültig gegeneinander zu trennen. Also ist es ein die ganze Welt lebendig durchwaltender Gott, von dem die religiöse Erfahrung des christlichen Glaubens spricht. Dies Moment des christlichen Gottesglaubens ist schon sehr frühzeitig — schon im Neuen Testament — durch den aus der Terminologie der griechischen Philosophie herübergenommenen Logos-Begriff auf einen präzisen Ausdruck gebracht worden. Jesus

Christus als Vermittler der höchsten Offenbarung Gottes ist der fleischgewordene Logos: „Der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" (Ev. Joh. 1, 14).

So ist für den christlichen Gottesglauben der Immanenzgedanke nicht weniger wichtig als der Transzendenzgedanke. Gott thront in welterhabener Majestät über der Welt, und er durchwirkt doch zugleich in lebendigster Weise diese Welt.

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir — wieder an dem Leitfaden des Offenbarungsgedankens — den Gottesglauben der religiös-christlichen Erfahrung noch tiefer ergründen. Dann zeigt sich nämlich, daß jene beiden Momente, das der Transzendenz wie das der Immanenz, gleichmäßig einem dritten untergeordnet sind, das über beide übergreifend sie beide als einander ergänzende Teilmomente in sich faßt.

Der christliche Offenbarungsgedanke hat ja sein eigentümlichstes Merkmal erst darin, daß ihm zufolge die Offenbarung Gottes in einem geistig-ethischen Personleben, dem Person- und Heilandsleben Jesu Christi, gipfelt. Das setzt offenbar voraus, daß Gottes eigenes Wesen geistig-ethischer und deshalb geistig-persönlicher Art ist. Und wenn nun gerade an diesem Punkt die wichtigste Eigentümlichkeit des christlichen Offenbarungsgedankens liegt, dann kann auch erst von hier aus die eigentliche Tiefe des christlichen Gottesglaubens sich erschließen. Der Gott des christlichen Glaubens, der Gott, der die höchste Macht über alle Wirklichkeit ist und doch eben diese Wirklichkeit lebendig durchwirkt, er ist ein geistig-ethisch-persönlicher Gott. Ethisches Personleben ist das Grundwesen dieses Gottes. Die absolute Realität, in die hinein der christliche Glaube den Menschen führen will, sie ist das Reich des ethisch-persönlichen Gottes, ist also selbst ethisches Personleben — weit hinausliegend natürlich über alle Formen und Gestaltungen menschlichen Personlebens, aber doch über sie hinausliegend auf der Linie des Ethischen, die wir uns nur im Persönlichen zu veranschaulichen vermögen. Deshalb kann auch das Wahrheitsinteresse des christlichen Glaubens in einem persönlichen Vertrauensverhältnis zu diesem Gott seine — freilich selbst immer ethisch bedingte — Befriedigung erlangen. „Wer da will des Willen tun, der wird erkennen, ob diese Lehre von Gott sei" (Ev. Joh. 7, 17).

Das ist die Metaphysik des Glaubens, die aus der christlich-religiösen Erfahrung erwächst, die — streng rationaler Begründung unzugänglich —

sich doch mit jeder Metaphysik philosophischer Spekulation oder erkenntniskritischer Selbstbescheidung in einen doppelten Wettstreit zu treten getraut. In den Wettstreit um eine den berechtigten Forderungen der Wissenschaft genügende und doch die Befriedigung gerade der tiefsten Anlagen des menschlichen Geisteslebens ermöglichende Weltanschauung, sodann aber und vor allem in den Wettstreit praktisch-ethischer Bewährung.

NATURWISSENSCHAFT, PHILOSOPHIE
UND RELIGION VON PAUL DEUSSEN

SEITDEM KOPERNIKUS durch sein 1543 erschienenes Werk, De orbium coelestium revolutionibus, über unser Sonnensystem die heliozentrische Anschauung aufstellte oder vielmehr erneuerte, ließ sich für ein konsequentes Denken der mittelalterliche Gottesbegriff nicht mehr aufrecht erhalten. Die Welt bestand nicht mehr aus Himmel und Erde, sondern an deren Stelle erstreckte sich nach allen Seiten der unendliche Raum, und in ihm war nur das, was ihn erfüllte.

Daß der Raum unendlich ist, kann von denen, welche nicht von Vorurteilen beherrscht sind, nicht bezweifelt werden. Überall ist der Raum, es gibt nichts, was außerhalb desselben wäre, alles, was überhaupt existiert, muß notwendigerweise im Raum existieren. Es kann dieses aber nur, sofern es einen Raum erfüllt; das den Raum Erfüllende aber heißt Materie. Es ist dies die genaueste Definition, die sich von der Materie geben läßt. Hiernach muß alles, was existiert, materiell sein, die Materialität, d. h. die Raumerfüllung, ist die einzige Form, in welcher die Dinge für uns existieren können. In der Tat kann niemand ernstlich daran denken, daß er im ganzen Universum, in allen Nähen und in allen Fernen, je etwas andres antreffen könnte, als den leeren Raum, und in ihm nur und allein die zu Sonnen und Planeten, leuchtenden und beleuchteten Körpern geballte Materie. Durch diese Anschauung wird das Dasein Gottes zur Unmöglichkeit. Vordem suchte man dasselbe zu beweisen. Nachdem KANT diese Beweise zertrümmert hatte, tröstete man sich mit der Behauptung, daß doch auch das Gegenteil sich nicht beweisen lasse. Es steht aber vielmehr so, daß vom empirischen Standpunkte sich sehr wohl beweisen läßt, daß es keinen Gott gebe, keinen geben könne. Damit war das höchste Gut dem religiösen Bewußtsein geraubt und, wie es schien, unwiederbringlich verloren.

Nicht anders war es mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Die Natur in ihrer nicht mißzuverstehenden Sprache sagt es deutlich und naiv aus, daß wir alle durch Zeugung und Geburt aus dem Nichts, welches wir vorher waren, zu einem Etwas geworden sind, und daß wir durch den Tod aus diesem Etwas in jenes Nichts zurückkehren. Was werden wir alle nach 100 Jahren sein? Nicht mehr und nicht weniger, als was wir vor 100 Jahren gewesen sind, d. h., empirisch betrachtet, nichts. Die Unsterblichkeit der Seele schien auf dem Standpunkte der modernen Weltanschauung unrettbar verloren zu sein.

Nicht besser stand es mit dem dritten und letzten unter den höchsten Gütern der Menschheit, mit der Freiheit des Willens und der nur unter ihrer Voraussetzung möglichen Moralität. Es gibt ein Gesetz, welches alles Werden in der Welt mit ausnahmslosem Zwange beherrscht, das Gesetz der Kausalität, welches besagt, daß jede Wirkung in der Welt mit Notwendigkeit erfolgen muß, sobald die entsprechende Ursache in der Vollzähligkeit ihrer Bedingungen vorhanden ist. Zu diesen Wirkungen gehören auch alle menschlichen Handlungen. Sie alle sind das Produkt zweier Faktoren, von subjektiver Seite eines bestimmten Charakters, von objektiver Seite der auf ihn einwirkenden Motive. Ob der Charakter des Menschen wandelbar sei oder nicht, kommt hierbei nicht in Betracht. Es genügt festzustellen, daß diese beiden Faktoren, der Charakter und die Motive, als die Ursachen der Handlung, ihrer Wirkung, wie jede Ursache der Wirkung, zeitlich vorangehn, somit im Augenblicke der Handlung schon der Vergangenheit angehören, folglich nicht mehr in unserer Hand sind.

Materialismus, Nihilismus und Determinismus sind somit die unabweisbaren Resultate der empirischen Weltanschauung. Wenn sich das religiöse Bewußtsein gegen sie mit aller Gewalt sträubt und in aller Zukunft sträuben wird, so geschieht dies aus dem dunklen Gefühle heraus, daß die zum vollen Materialismus als ihrer notwendigen Konsequenz hinstrebende empirische Anschauung der Dinge und alle ihr dienenden empirischen Wissenschaften nicht die volle Wahrheit besitzen, nicht imstande sind, über das eigentliche und innerste Wesen der Dinge die tiefsten und letzten Aufschlüsse zu geben.

Dieses dunkle Gefühl zu dem Lichte wissenschaftlicher Klarheit und Überzeugung erhoben zu haben, ist das unsterbliche Verdienst der Kantischen Philosophie. Man kann sagen, daß sie in wissenschaftlicher Form dasselbe aussprach, was alle religiösen Lehrer der Menschheit intuitiv ergriffen hatten, man könnte sagen, daß diese alle unbewußte Anhänger der noch gar nicht vorhandenen Kantischen Philosophie gewesen seien.

Wie gelangte KANT zu seinen großen Entdeckungen? Er bemerkte, wie von jeher der menschliche Geist sich nicht an der empirischen Anschauung genügen ließ, wie er, sehnsüchtig und eines höhern Ursprungs sich bewußt, über alle Erfahrung hinausging, um zu solchen Heilswahrheiten, wie sie das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens sind, zu gelangen. Diese Vorstellungen

nannte KANT, weil sie alle Erfahrung übersteigen, transzendent, und die Aufgabe, welche er sich stellte, zu prüfen, ob die menschliche Vernunft solche transzendenten Objekte mit wissenschaftlicher Sicherheit erweisen könne, nannte er eine transzendentale. Zu diesem Zwecke unternahm er in der Kritik der reinen Vernunft eine tiefdringende Analysis nicht nur dieser, sondern des ganzen menschlichen Erkenntnisvermögens, welches er nach einer althergebrachten, aber unhaltbaren Einteilung in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zerlegte, und nun nacheinander die Kräfte dieser verschiedenen Erkenntnisvermögen und ihre Tragweite untersuchte. Das Ergebnis dieser Analysis war vorauszusehen. Es bestand in dem klaren Nachweise, daß alle unsre Erkenntniskräfte nur imstande sind, den von der äußeren und inneren Wahrnehmung gelieferten Stoff in sich aufzunehmen und zum Ganzen der Erfahrung zu verweben, daß sie aber nun und nimmer dazu ausreichen, über die Erfahrung hinauszugehen und das zu erkennen, an welchem uns mehr als an allem andern gelegen ist.

Soweit war das Ergebnis der Kantischen Kritik ein negatives. Aber indem KANT die alten und morschen Lehrgebäude der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie zertrümmerte, wuchs ihm unter den Händen eine neue und positive Erkenntnis hervor, die er vielleicht selbst nicht erwartet hatte, deren Tragweite er jedenfalls noch nicht zu ermessen imstande war. Er kommt uns dabei vor (wenn es erlaubt ist, einen von GOETHE am Schlusse des Wilhelm Meister geprägten Ausdruck auf KANT anzuwenden), wie Saul, der Sohn des Kis, welcher von seinem Vater ausgesandt wurde, die Eselinnen zu suchen und eine Königskrone fand. Indem nämlich KANT den menschlichen Intellekt mit einer nie vorher dagewesenen Penetration und Besonnenheit analysierte, indem er ihn wie ein Uhrwerk in seine Teile zerlegte und die Bedeutung dieser Teile sowie ihr Zusammenwirken im wesentlichen richtig bestimmte, machte er zu seiner und der Welt Überraschung die große Entdeckung, welche je auf dem Gebiete der Philosophie gemacht worden ist. Es stellte sich nämlich bei seiner Zergliederung des Bewußtseins heraus, daß gewisse Grundelemente des Universums, welche wir von Haus aus vermöge der Naturbestimmung unsres Intellektes für ewige, den Dingen an sich zukommende Bestimmungen halten, nicht dieses sind, sondern vielmehr angeborene Funktionen unsres Intellektes. Diese Bestandstücke der realen Welt, welche KANT als bloß subjektive Formen der Erkenntnis nachwies, sind: 1. der Raum; 2. die

Zeit; und, wenn wir von den von KANT mit Unrecht in diesen Zusammenhang hereingezogenen abstrakten Kategorien absehen, 3. die Kausalität, nebst der ihr als objektives Korrelat entsprechenden Substantialität. Diese Lehre von dem nur vorstellungsartigen Charakter, oder kurz gesagt, von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität wurde von KANT nicht nur als eine Behauptung vorgetragen, sondern durch eine Reihe von Beweisen erhärtet, welche wir für ebenso unumstößlich halten wie die Beweise der Mathematik. Es würde zu weit führen, hier diese Beweise der Reihe nach vorzutragen, und nur als eine Probe ihrer Überzeugungskraft mag das folgende dienen. Ich kann alles aus der Welt wegdenken, nur nicht den Raum, ich kann mir nie eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, obwohl ich mir ganz wohl vorstellen kann, daß keine Körper in demselben angetroffen würden. Dieser Tatbestand, von dem sich jeder in jedem Augenblicke und immer wieder aufs neue überzeugen kann, läßt gar keine andere Erklärung zu, als diese, daß der Raum nicht zu den Dingen, wie sie an sich bestehen mögen, gehört, sondern vielmehr meinem Vorstellungsvermögen als dessen angeborene Funktion anhaftet; denn von diesem, und von diesem allein, kann ich mich niemals losmachen. Soviel als eine Probe der Kantischen Beweise. Im übrigen müssen wir die Bekanntschaft mit ihnen voraussetzen[1] und wollen uns hier nur mit den Folgerungen beschäftigen, welche diese Beweise für das religiöse Bewußtsein haben.

Die nächste Folgerung ist, daß die Welt, wie sie als ein räumlich ausgebreitetes, zeitlich verlaufendes und durch die Kausalität im größten wie im kleinsten geregeltes Ganze sich darstellt, nur in einem Bewußtsein wie dem meinigen existiert, daß sie aber an sich, d. h. unabhängig von meinem Bewußtsein, raumlos, zeitlos und kausalitätlos ist, ein Zustand, von welchem unser ein für allemal an die genannten Formen gebundenes Bewußtsein sich keine Vorstellung machen kann. Dieser Fundamentalsatz der Kantischen Philosophie, daß die Welt, wie wir sie kennen, nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist, erneuerte in wissenschaftlicher Form das, was die ahnungsvollen Stimmen früherer Weisen nur intuitiv zu erfassen und auszusprechen wußten; und wenn die Inder diese Welt für eine bloße Māyā erklären, wenn PLATON sie für eine

[1] Die genauere Ausführung der hier in Frage kommenden dreimal sechs Beweise für die Apriorität des Raumes, der Zeit und der Kausalität findet sich in des Verfassers „Elementen der Metaphysik", 4. Aufl., Leipzig 1907, S. 27—40.

Welt der Schatten hält, so spricht sich in diesen und ähnlichen Behauptungen dieselbe Wahrheit in unbewiesener Form aus, welche KANT durch seine Beweise zur wissenschaftlichen Evidenz erhob und dadurch zum ersten Male in der Weltgeschichte den höchsten religiösen Überzeugungen der Menschheit eine unerschütterliche Grundlage bereitete. Worin diese besteht, läßt sich mit wenigen Worten zeigen.

Wir sahen vorher, wie durch die Unendlichkeit des Raumes und durch die Unmöglichkeit, daß etwas anders existieren kann, als indem es einen Raum erfüllt, das Dasein Gottes ausgeschlossen war. KANT beweist uns, daß die ganze räumliche Ausbreitung der Welt nur ein subjektives Phänomen ist, und eröffnet dadurch die Möglichkeit, daß hinter dieser räumlichen Weltordnung eine andere, göttliche Ordnung der Dinge besteht, von der wir uns freilich, solange wir an unsre Erkenntnisorgane gebunden sind, nicht die mindeste Vorstellung zu machen vermögen.

Die Unsterblichkeit der Seele, diese höchste Hoffnung des Menschenherzens, wurde seit PLATONS Zeiten immer wieder durch Beweise zu stützen gesucht, welchen jedoch die Natur selbst durch ihre Aussagen über Tod und Verwesung jede Glaubwürdigkeit benahm. Durch KANT wissen wir jetzt, daß der Mensch als Erscheinung den Gesetzen der Zeit unterliegt, mithin wie alles einen Anfang in der Zeit und ein Ende in der Zeit hat, daß er hingegen seiner an sich seienden Wesenheit nach zeitlos ist, daß somit alles Anfangen und Endigen für diese seine an sich seiende Natur keine Gültigkeit haben. Die Unsterblichkeit ist daher nicht zu denken als eine Fortdauer in der Zeit, sondern als ein Heraustreten aus dem ganzen, phantasmagorischen Zyklus der Zeitlichkeit in das Gebiet des Zeitlosen, über welches unserem an die Zeitlichkeit gebundenen Erkennen jede Vorstellung versagt bleibt.

Nicht weniger wichtig als Gott und Unsterblichkeit ist für das religiöse Bewußtsein die Überzeugung von der Freiheit des Willens. Denn der einzige Weg, unserer ewigen Bestimmung entgegenzureifen, ist das moralische Handeln; Moralität aber setzt die Freiheit des Willens voraus und ist ohne sie unmöglich. Auf empirischem Standpunkte ist die Freiheit nicht zu retten, denn die Kausalität beherrscht alles Endliche mit ausnahmslosem Zwang. Aber auch die Kausalität ist, wie KANT bewiesen hat, nur eine unserm Intellekte anhaftende Vorstellungsform. Für unsre Vorstellung erfolgen alle unsre Handlungen aus ihren Ursachen mit Notwendigkeit, und dennoch sind sie, wie das Bewußtsein

der Verantwortlichkeit bezeugt, nur die in dem kausalen Zusammenhang der Erscheinungen auftretenden Äußerungen eines an sich freien Willens. Die empirische Notwendigkeit und die metaphysische Freiheit bestehen in jeder einzelnen Handlung zusammen. Empirisch ist unser Handeln unfrei, das ist ganz gewiß, ebenso gewiß wie die Tatsache, daß dieser Tisch vor mir steht; ebenso gewiß, aber auch nicht gewisser. Und wie dieser Tisch nach seiner räumlichen Ausbreitung in Breite, Höhe und Länge nur Erscheinung ist und als Ding an sich ganz anderen, uns unbekannten Gesetzen unterliegt, so gehört auch die so oft bewiesene Unfreiheit des Willens nur der großen Weltillusion an, in welcher wir befangen sind, solange wir leben. Aber die Zeit wird für jeden von uns kommen, wo wir Raum, Zeit und Kausalität wie ein veraltetes Kleid abwerfen und zu unsrer ewigen Bestimmung eingehen werden, welche das religiöse Bewußtsein vorausahnt und in mancherlei Bildern sich vorzustellen versucht, welche aber für das wissenschaftliche Denken durch die Kantische Philosophie ebenso vollkommen sichergestellt ist, wie sie andrerseits vollkommen unerkennbar bleibt und bleiben mußte, um die alle egoistischen Hoffnungen verbietende Reinheit des moralischen Handelns zu wahren.

WISSENSCHAFT UND RELIGION
VON C. GÜTTLER

UNTER den mannigfachen Kulturformen, welche den Menschen auszeichnen, stehen die ideellen Werte der Wissenschaft und der Religion an erster Stelle. Beide haben die Interpretation des Seienden zum Gegenstande, und beide wollen ein einheitliches Weltbild schaffen, welches, je nachdem der wissenschaftliche oder der religiöse Geistesfaktor vorwiegt, in den buntesten Farbenkontrasten schillert. Man kann zusammenfassend von einer wissenschaftlich-naturalistischen und einer religiös-mystischen Exegese des Gegebenen sprechen und fragen, welche dieser beiden Deutungen der Wahrheit am nächsten komme, ob ein kontradiktorischer Gegensatz in der Weise vorliege, daß aus der Gültigkeit der einen Auffassung sich die Ungültigkeit der anderen unmittelbar ergebe, oder ob der Gegensatz als ein nur scheinbarer sich in einer höheren Einheit psychologischer Art auflöse. Wir wollen uns zunächst über den Begriff der Wissenschaft verständigen, alsdann jenen der Religion erwägen und schließlich versuchen, mit Hilfe der festen Werte eine in sich geschlossene, widerspruchslose Weltanschauung individueller Art zu gewinnen.

I.

Was ist Wissenschaft? Nominalistisch: die sprachliche Zusammenfassung alles Wissens überhaupt, — in dieser Bedeutung bildet „die Wissenschaft" ein Objekt allegorischer Hypostase, — realistisch: die Verknüpfung einer Summe prinzipiell zusammengehöriger Erkenntnisse in der Form lehrbarer Systeme oder Disziplinen, deren es inhaltlich unzählige gibt. Was ist Wissen, und wie wird es geschaffen? Objektiv genommen heißt „Wissen", der Besitz fester und sicherer Erkenntnisse, subjektiv, die Disposition und Fähigkeit, bestimmte, objektiv gültige Urteile fallen zu können. Urteilen und Erkennen setzen jeweilig ein Subjekt voraus, welches seiner Aufgabe unter Anwendung gegebener Normen, der sogenannten Denkgesetze, nachkommt; somit sind Psychologie, Logik und Erkenntnislehre in jedem Urteile implicite enthalten, d. h. es gibt keine Wissenschaft, welche nicht in irgendwelcher, wenn auch zuweilen sehr entfernterweise mit Philosophie zusammenhinge. Das Gleiche gilt umgekehrt. Jedes philosophische System ist, unbeschadet seiner historisch-kritischen Bewertung als Einzelheit, auch Wissenschaft, „Phänomenologie des Gesamtgeistes", der sich

hierbei in zeitlichen Etappen allmählich klarer und klarer selbst erfaßt. Darf man das Erkennen als Produkt geistiger Verarbeitung eines Gegebenen, oder als Resultat von Erfahrung und Denken definieren, so zeigt sich die materielle Wahrheit, um die es der Wissenschaft zu tun ist, als ein Verhältnisbegriff, als Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, nicht in der Weise, als ob sich das Seiende im Denken unverändert abspiegle, sondern als Konformität des Urteils mit der gegebenen Wirklichkeit auf Grund äußerer und innerer Erfahrung. Bei der Frage, was Erfahrung sei, wie sie aus subjektiv-objektiven Komponenten zustande komme und in welchen Grenzen sie sich bewege, sehen wir uns auf die beiden Hauptformen wissenschaftlicher Erkenntnis, auf Induktion und Deduktion verwiesen. Hierbei erhält das Wort „Wissenschaft" die Bedeutung einer Methoden- oder Wissenschaftslehre, sie will zeigen, wie man „Wissen" lernt und vermehrt; sie beschäftigt sich demgemäß mit den materiellen Prinzipien und den Theorien der Erkenntnis, zum Zwecke, die erzielten Resultate zu sichten und kritisch zu einem System zu verarbeiten. Eine mit Hilfe von Induktion und Deduktion errungene Einsicht, Sicherheit und Gewißheit der Resultate, endlich deren Gruppierung, sei es um feste Axiome, sei es um provisorische Annahmen oder Hypothesen, sind die drei formalen Kriterien aller Wissenschaft.

Zum weiten Gebiete wissenschaftlicher Hypothesen, wohl zu unterscheiden von willkürlichen Vermutungen und leeren Fiktionen, gehört die Metaphysik. Sie bringt als allgemeine Lehre vom Seienden, als Philosophie der Natur und der Kultur in die von der Erfahrung aufgespeicherten Tatsachen Ordnung und Zusammenhang, sie gliedert und krönt in der Form eines Gedankensystems das materielle Gebäude, sie ruft Ethik und Ästhetik, Wollen und künstlerisches Empfinden herbei, dasselbe wohnlich zu machen.

Der Mensch und die Evolution seiner Gedankenwelt weist biologisch wie historisch auf zeitlich frühere Zustände zurück. Woher kommt er? Wohin geht er? Was ist er? Das *mysterium magnum*, das Urrätsel, welches die „Wissenschaft aller Wissenschaften, die Philosophie" (PAULSEN, FLINT) zu lösen trachtet, endet mit der Grundfrage: „Warum ist überhaupt etwas, warum nicht nichts?" Während man früher bald auf sensualistischem, bald auf rein intellektuellem Wege deduktiv die Antwort suchte, und nicht selten die Lösung schon vor der Fragestellung zur Hand war, werden heute die Leistungen der Einzelwissen-

schaften als induktive Grundlagen vorausgesetzt, der Philosophie als Metaphysik fällt die Aufgabe zu, „die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einer widerspruchslosen Weltanschauung zu verbinden" (WUNDT). Mag man noch so lebhaft und mit Recht die Metaphysik als Wissenschaft vom Transzendenten, oder als Wissen von den „letzten Gründen und Ursachen des Seins", in Abrede stellen, als metaphysischer Einheitstrieb, als „unhintertreibliche Illusion" (KANT), als „unabweisbare Aufgabe des Denkens" (LIEBMANN)[1] besteht sie in alter Kraft fort. Wo wir hinschauen, bei Materialisten und Idealisten, bei Empiristen und Rationalisten, Positivisten und Skeptikern, überall tritt uns der Drang, das Gebiet des rein Sinnlichen zu überschreiten und so eine Gedankeneinheit zu schaffen, in den allerverschiedensten Formen entgegen. SCHOPENHAUER, HARTMANN, FECHNER, LOTZE, WUNDT, EUCKEN, HÄCKEL, AVENARIUS, NIETZSCHE u. a., alle wollen auf ihre eigene Art ein Weltbild empfehlen, das ihnen als wissenschaftlich beglaubigt gilt. Dabei stellt sich die überraschende Wahrnehmung heraus, daß gerade die radikalsten der genannten Männer, ohne es zu beabsichtigen, in blinden Autoritätsglauben und phantastische Dogmatik zurückfallen. Man darf ganz allgemein behaupten, alles rationelle Beweisen und erfahrungsgemäße Begründen münde zuletzt in noëtischen Glauben ein, gleichwie es aus dem Glauben oder dem Vertrauen zu uns selbst hervorgegangen ist. In welchem Gewande dieser noëtische Glaube auftritt, macht keinen Unterschied aus, entscheidend ist, daß kein einziges aller geschichtlichen Systeme, auch jenes von SPINOZA nicht, die gesamte Weltwirklichkeit der Vernunft restlos erschlossen hat. Stets bleibt ein irrationeller Faktor, sozusagen ein geistig leerer Raum zurück, — bei SPINOZA, der *„amor Dei intellectualis"*, — welchen Metaphysik und Mystik in ihrer Art auszufüllen trachten.

Man könnte einwenden, daß die moderne Naturwissenschaft mit ihren allgemeinsten Forschungsresultaten z. B. durch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Entropie, oder durch die Entdeckung von der Identität der Materie im Weltenraume, oder durch konsequente Anwendung des Evolutionsprinzipes im anorganischen wie im organischen Kosmos (Nebularthеorie, Abstammungslehre) eine Weltanschauung gegeben habe. Es bedarf jedoch kaum eines genaueren Eingehens auf Details, um sich zu überzeugen, daß bei diesem sinnlichen Welt-

[1] Gedanken und Tatsachen 1901, Bd. 2, S. 92.

gemälde, zu dessen detaillierter Ausführung die Phantasie oft genug mitwirkte, die inneren Ursachen aller Entwicklung, der materiellen wie der geistigen, unerklärt bleiben. Nicht bloß, daß die Resultate uns gerade dort im Stiche lassen, wo wir sie um der Einheitlichkeit willen durchaus nicht missen können, nämlich bei der Bildung der Urzelle und der Entstehung des Urmenschen, der sich doch vom Affenmenschen durch das „*cogito ergo sum*" wesentlich unterschieden haben muß, sondern, was die Hauptsache ist, die Naturwissenschaft gibt über den das materielle Weltganze beherrschenden Zweck aus sich selbst keine Auskunft. Mag man immerhin das verpönte Wort „Zweck" durch „Zielstrebigkeit" ersetzen, so liegt bereits in den Ausdrücken, „Ziel" wie „Streben", das Zugeständnis einer zielsetzenden Substanz. Ob diese Substanz als eine zweckfreie im Sinne des abstrakten oder naturphilosophischen Monismus (SPINOZA, HÄCKEL) anzusehen sei, oder ob sie als wollender Gedanke, die Entwicklung in ihren wichtigsten Phasen bestimme und leite, ob und mit welchem Rechte sich dem dynamisch-teleologischen Monismus älterer wie neuerer Zeit (JONIER, STOIKER, G. BRUNO, TOLAND, J. G. FICHTE, SCHELLING, HEGEL, HERDER, GOETHE, SCHOPENHAUER, HARTMANN, FECHNER, PAULSEN u. a.) ein teleologischer Dualismus (Sokratik, Mittelalter, DESCARTES, LOCKE, LEIBNIZ, KANT, HERBART, LOTZE, G. THIELE, KÜLPE, Neuscholastiker usw.) entgegenstellen lasse, — alles dies bildet kein Problem exakter Naturwissenschaft, das Endresultat hängt vielmehr ganz und gar vom Erkenntniswerte des Zieles und des Zweckes ab. Die Anhänger und Kritiker DARWINs (OWEN, LYELL, MIWART, ASA GRAY, NAUDIN, GAUDRY, SAPORTA, BIANCONI, WIGAND, KÖLLIKER, BÄR, NÄGELI, ASKENASY, G. WOLFF, COSSMANN, DRIESCH, PAULY u. a.), später auch dieser selbst, haben sehr wohl erkannt, daß die Selektionstheorie ohne Hinzunahme einer aktiv-wirkenden Strebekraft nicht das leiste, was sie verspreche, und unter verschiedenen Namen derartige Prinzipien zu Hilfe genommen. Damit wurde der von DARWIN ursprünglich passiv gedachte Vorgang der Variabilität im Sinne der älteren LAMARCKschen Lehre in eine Theorie der Anpassung und Vererbung aus inneren Ursachen verwandelt, die mechanische Selektion als ein zwar beachtenswerter, aber nicht ausschließlicher Transmutationsfaktor in den Dienst der allgemeinen Evolution und Deszendenz gestellt und so die Zweckkategorie wieder eingeführt.

Will man sämtliche bisher aufgetauchten Weltanschauungen einem

gemeinsamen Gesichtspunkte unterordnen, so läßt sich die Kernfrage auch wie folgt fassen: „Ist das Ziel des Menschen auf Erden ein physisches oder ein ethisches?" Stellt die Ethik als ein Kriterium des sittlich-freien Menschen nur ein Anhängsel seiner physischen Entwicklung, ein ungewolltes, mechanisches Resultat dar, — etwa in der Form eines triebmäßigen Hedonismus und Utilitarismus, — oder steht sie als immaterielles Pflichtbewußtsein und Gewissen aller materiellen Entwicklung voran? Gibt es aber „ein moralisches Gesetz in mir, welches das Gemüt ebenso mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllt, wie der bestirnte Himmel über mir" (KANT), so gebührt gegenüber der blinden Kraft, einem idealistischen Systeme des ursprünglichen Gedankens der Vorzug, und es wäre zwischen Dualismus oder Monismus, zwischen Geist und Materie, Gott und Welt, als den vermutlich letzten Gegensätzen zu wählen.[1]

Der Zweckgedanke bildet einen Gesichtspunkt, nach welchem sich die historischen Systeme der Philosophie gliedern und kritisch bewerten lassen, er ist aber, wenn auch wichtig und auf dem Gebiete des Vernunftswissens entscheidend, keineswegs der einzige, der als Kriterium dienen kann. Neben dem sinnlichen Erfahrungswissen eröffnet sich das religiöse Leben, es frägt sich, was wir damit meinen und welches Weltbild sich hierbei ergibt.

II.

Wie am Begriffe der Wissenschaft, so läßt sich auch an jenem der Religion, die objektive Seite vom subjektiven Bewußtseinserlebnis scheiden. Objektiv wird man unter Religion ein historisches Gebilde verstehen, dessen Inhalt aus der geistigen Gemeinschaft, nicht bloß eines Stammes oder Volkes, sondern der Menschheit selbst hervorgeht. In der Form der Religionsphilosophie sucht die Wissenschaft über Ursprung, Wesen und Wert der Religion in ihrem Verhältnis zu den übrigen Kulturformen Aufklärung zu geben; sie geht von der äußeren Erscheinungsweise der Religion als Tatsache aus und wendet sich dann dem Bewußtseinswerte als solchem zu. Von besonderer Wichtigkeit wird sie als kritische Wissenschaft, insofern sie die religiösen Begriffe mit den Forderungen des Denkens prüfend zusammenstellt und das

[1] Vgl. auch die Abhandlung W. DILTHEYS: „Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus" und die dort unterschiedenen „Typen". Arch. f. Gesch. d. Ph. 1900, XII. Bd., 3. Heft.

philosophische Ideal der Sittlichkeit sowie das letzte Ideal aller Erkenntnis damit in Verbindung bringt; Religionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft treten ihr dabei hilfreich zur Seite. Als Resultat dieser Untersuchungen darf man konstatieren, daß es Völker und Stämme, die gar keine Religion haben, auch nicht in der verworrenen Ahnung übergeordneter Kräfte (Fetischismus, Animismus), weder gibt noch gegeben hat, und daß Berichte von absolut religionslosen Naturstämmen auf Mißverständnissen oder Irrtümern der Berichterstatter beruhen (MAX MÜLLER, PESCHEL, HÖRNES[1]). Gilt dies schon von den ethnologischen Bestandteilen der Religion, so noch in höherem Grade von der psychischen Veranlagung hierzu, auf Grund deren man den Menschen auch als *„animal religiosum"* angesprochen hat.

Daß unkultivierte und hochkultivierte Individuen existieren, bei denen diese Disposition niemals zur Ausbildung kommt, oder welche dieselbe grundsätzlich verleugnen, bildet keinen Gegenbeweis. Gottlosigkeit und Religionslosigkeit sind nicht ein und dasselbe. Wer sich des Atheismus rühmt, ist zwar Gegner irgendeines historischen Gottesbegriffes (Theismus, Deismus, Pantheismus, Panentheismus), aber deswegen nicht religionslos. Quell der Religion ist und bleibt das Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren oder höchsten Macht, die Richtung des Gemütes auf das Unendliche, das Sich-Eins-Setzen oder das Aufgehen mit und in dem Unendlichen (SCHLEIERMACHER), kurz etwas mit dem endlichen Wesen des menschlichen Geistes Gegebenes. Die vorgeblichen Atheisten sind also zwar Antitheisten, aber das allgemeine Abhängigkeitsgefühl von der Natur, oder von irgendwelcher intramundanen Intelligenz kann hiermit nicht beseitigt werden. Auf diesem Standpunkte ist die Erörterung belanglos, welches die primitiven Formen der Religion gewesen sein mögen, ebenso darf man über die Frage hinweggehen, durch welche Hilfsmittel die Ausgestaltung des religiösen Grundgefühls zu einer „Kirchengemeinschaft" oder einer „Konfession" sich vollzogen habe. Furcht und Hoffnung, Euhemerismus (Mythus, Sage), geistig-organische Entwicklung, Symbolik, Befriedigung des Kausalitätsbedürfnisses, Geschichte und Überlieferung usw., alle diese Faktoren können,

[1] MORITZ HÖRNES: Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft, 1892, S. 84: „Es existiert kein Grund zu der Annahme, daß irgendwann und irgendwo Naturmenschen ohne religiöse Regungen gelebt haben. Völker ohne Religion gibt es nicht."

— von Gewaltmaßregeln abgesehen, — an der äußeren Entwicklung der Religionsformen beteiligt gewesen sein.

Man frägt weiter, ob es nicht auch auf die begriffliche Form dieses im Gefühl geahnten Unendlichen und auf die praktische Betätigung im Dienste dieser Idee (Kultus, Opfer, Gebet, Priestertum) ankomme? Daß die Religion nicht als ein wissenschaftliches Erkennen aufgefaßt werden dürfe und überhaupt nicht in der Form des logischen Begriffes zur Erscheinung komme, lehren Geschichte wie tägliche Erfahrung. In jedem höheren religiösen Systeme, es mag sich nennen, wie es wolle, gibt es zwei Elemente, welche sich der rationellen Ergründung entziehen: die Bestandteile des Mysteriums und der Gnade. Das Mysterium ist das seinem Wesen nach durch menschliches Wissen niemals völlig Erfaßbare, das Undurchdringliche, Übervernünftige, obwohl eine mystische Erkenntnisweise denkbar bleibt, die sich in unmittelbarer Intuition oder in gefühlsmäßigem Erleben auch der Mysterien zu bemächtigen und sie durch anhaltende Versenkung in die Tiefen des Seins zu begreifen sucht. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff der Gnade; nach theologischer Deutung wurde sie als ein übernatürliches, unverdientes Geschenk der vernünftigen Kreatur von Gott verliehen, um deren Beziehung zum übernatürlichen Endziel, d. i. zur ewigen Herrlichkeit, zu erleichtern. Alle Versuche, die in das Gewand des Mysteriums gehüllten Sätze, die „Geheimnisse des Himmels" (Matth. 13, 11), zu denen die religiösen Dogmen gehören, der Vernunft zugänglich zu machen, vom Gnostizismus angefangen bis auf SCHELLING und die Gegenwart, sind als gescheitert anzusehen; vom kirchlichen Standpunkte erklären sie sich ihrem Dasein nach durch Annahme eines der Natur überlegenen Offenbarungsquells (Inspiration, kanonische Schriften, Tradition). Wohl kann sich diese übernatürliche Offenbarung des menschlichen Profanwissens als Stütze bedienen, niemals aber ist sie durch menschliches Erkennen zu erschöpfen. Wissenschaft und religiöses Gefühl sind demnach zweierlei und müssen es sein, wenn der Religionsinhalt im Subjekte als lebendige Überzeugung Widerhall finden, das praktische Leben in opferfreudiger Resignation durchsetzen und bis zum Martyrium begeistern soll.

Läßt uns das Erkennen im Stich, so darf die Religion vielleicht in dem weiten Felde charitativer Handlungsweise, im Wollen gesucht werden. Darnach wäre Religion mit Sittlichkeit identisch, und es würde der ethisch-religiöse Zweck höchster Vollendung mit dem schon durch

die antike Philosophie geforderten Endziel höchster Glückseligkeit zusammenfallen. Wir könnten heute noch mit dem Aufklärungszeitalter sagen: Religion ist Grundbestandteil der Humanität, ist Rechtschaffenheit, Pflichttreue, gegenseitige Liebe der gleichartigen Menschenfamilie, die Unterschiede in Lehrsätzen und daraus entspringenden Handlungen dagegen sind vorübergehende Formen eines allgemein zugänglichen Wahrheitsinhaltes, der bleibender Natur ist, während die Form nachträglich verschwindet. Allein dieser Praktizismus erklärt die allgemeine Erscheinung der Religion ebensowenig. Der Mensch kann religiös handeln, ohne nach heute geltenden Anschauungen sittlich zu handeln (antiker Kultus, Menschenopfer, Kannibalismus). Das allgemeine, formale Element sittlicher Verbindlichkeit ist aprioriscber, jede Spezialmoral aber empirischer Natur und schon deswegen außerstande, ein universelles Religionssystem oder die religiöse Veranlagung selbst zu erklären.

Läßt man jedoch das intuitive Fühlen des Unendlichen, Absoluten, läßt man Herz und Gemüt unter Ausscheidung aller Wissenschaft und alles sittlichen Handelns als einzigen Quell der Religion gelten, schließt man alle und jede Metaphysik wie Ethik aus, so liegt die Gefahr, in das Extrem eines ungesunden Mystizismus und übertriebenen Stimmungssubjektivismus zu geraten, ungemein nahe; es ergeben sich Schwärmerei, Aberglauben, der Schrecken des Religionskrieges und jener furchtbare Fanatismus, dessen Straße durch Blut und Elend gekennzeichnet ist. So gewiß also das religiöse Bewußtsein im Gefühle wurzelt und das Herz mitsprechen muß, um echte Religiosität zu erzeugen, so sicher bedarf diese fromme Hingabe an ein Unendliches, auch der begrifflichen Klärung, an welche sich die Grundsätze sittlich-religiöser Lebensführung anreihen, mit a. W., an der Entstehung der Religion ist das ganze menschliche Geistesleben in allen seinen Äußerungen beteiligt.

Unter den mannigfachen Formen, in denen das religiöse Bewußtsein der Menschheit aufgetreten ist, hat sich jene des Monotheismus als die edelste und erfolgreichste erwiesen. An den Monotheismus knüpft die Scheidung zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Offenbarung an, und unter den drei monotheistischen Offenbarungsreligionen ist es das Christentum, welches als das zurzeit höchste Entwicklungsprodukt religiöser Gesinnung, von HEGEL sogar als absolute Religion, hingestellt wird. Innerhalb des Christentums tritt uns der

Begriff einer „vom heiligen Geiste geleiteten sichtbaren Kirche" entgegen, deren Dogmengeschichte die Unterscheidung zwischen „orthodox" und „heterodox" gezeitigt hat. An der Spitze des orthodoxen Dogmensystems steht die Lehre von der Existenz eines unendlichen, geistigen, extramundanen Wesens, eines persönlichen Gottes, welcher die geistige und stoffliche Welt durch sein Wort: *ex nihilo*, i. e. *ex nulla materia praeexistente* ins Dasein rief, der die ethisch gefallene Menschheit durch den freiwilligen Opfertod des Gottmenschen Jesus Christus vom ewigen Verderben erlöste, sie in den Sakramenten heiligt und ihrem vorhergesehenen sittlich-freien Verdienste gemäß aus dem zeitlichen *status viatoris* einem ewigen Endzustande der Gnade oder der Verwerfung zuführt (Prädestination, Reprobation). Inwieweit diese Grunddogmen des Christentums mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Gegenwart harmonieren oder ihm widersprechen, inwieweit sich für die Möglichkeit, Wirklichkeit, Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung „Beweise" führen lassen, untersucht die christliche Apologetik; mit welcher Überzeugungskraft im einzelnen, muß dahingestellt bleiben. Hier kann es sich nur um die Erörterung allgemeiner Gesichtspunkte handeln, welche gestatten, die beiden so verschiedenen Weltbilder, das exakt-wissenschaftliche und das gemütlich-religiöse in einem gemeinsamen Rahmen zu umspannen.

III.

Wissenschaft und Religion können sich, so paradox es klingt, am besten verständigen, wenn man sie möglichst scharf voneinander trennt. Würde sich Wissenschaft ausschließlich auf dem Erkennen und Religion ebenso ausschließlich auf dem Gefühlsleben aufbauen, so wäre jedweder Konflikt zwischen ihnen ausgeschlossen; wir hätten, allegorisch gesprochen, zwei Wanderer vor uns, die auf gänzlich verschiedenen Pfaden zwei verschiedenen Zielen zueilen. Dieser Auffassung widerspricht jedoch schon die Einheit des menschlichen Geistes. Wir können die normale Persönlichkeit nicht in zwei einander fremdartige Teile zerspalten und etwa in der Lehre von der „doppelten Wahrheit" das gesuchte Auskunftsmittel erblicken, vielmehr sind wir genötigt, unsere religiösen Bewußtseinserlebnisse, mögen sie sich in dogmenloser Metaphysik oder in positiver Offenbarungsreligion kundgeben, mit den höchsten Zielen wissenschaftlicher Erkenntnis in Beziehung zu bringen.

Der zuerst in England (1620) klar ausgesprochene Grundsatz: „Trennung

von Religion und Wissenschaft", hat sich im Laufe der Jahrhunderte als so zuverlässig und brauchbar erwiesen, daß heute keine Macht der Erde mehr imstande wäre, diese geistige Evolution rückgängig zu machen. So wenig es eine sogenannte „glaubensfeindliche Wissenschaft" geben kann, weil jedwede derartige Tendenz dem rein wissenschaftlichen Streben fernliegt, so wenig darf von einer konfessionellen Beeinflussung oder Bevormundung die Rede sein. Das moderne Schlagwort „katholische Wissenschaft" läuft auf einen logischen Widerspruch hinaus. Niemand wird ernsthaft bezweifeln, daß an der Förderung menschlichen Wissens Katholiken ebenso eifrig und wahrheitsgetreu beteiligt waren wie die Bekenner anderer Kulte oder wie die antike Welt, deswegen ist aber das Wissen selbst, — die dogmatische Theologie ausgenommen, — nicht konfessionell, und noch weniger zeigt man sich heute geneigt, wissenschaftliche Resultate in ihrer Gültigkeit von religiösen Dogmen abhängig zu machen. Insofern die Wissenschaft mit dem Erkenntnistriebe und der Kulturentwicklung des gesamten Menschengeschlechtes zusammenfällt, kennt sie weder kirchliche noch staatliche noch soziale Schranken, ihr Haupt- und Grundkriterium bildet die absolute Freiheit. Wer jedoch von dem Wahrheitsgehalte seines religiösen Glaubens so stark durchdrungen ist, daß er diesen festen Anker im Meere des Irrtums durchaus nicht lockern möchte, wer ihn an Sicherheit und Gewißheit aller Wissenschaft voranstellt, — *credo ut intelligam*, — dem eröffnen sich zum einheitlichen Seelenfrieden zwei Wege.

Der erste Weg führt mit dem Nachweise der Leistungsunfähigkeit menschlicher Vernunft indirekt zur Anerkennung eines übernatürlichen, autoritativen Erkenntnisprinzipes. Verdächtigen wir nach Kräften alle dogmatischen Systeme der Philosophie, zeigen wir mit den Tropen der antiken Skeptiker die Ohnmacht und Schwäche alles menschlichen Erkennens, so wird uns der Kirchenglaube mit um so offeneren Armen empfangen. Derartige, der philosophischen Dogmatik abgeneigte Männer hat es in allen drei monotheistischen Offenbarungsreligionen gegeben (ALGAZEL, JEHUDA HA-LEVI [Kusari[1]], MONTAIGNE, AGRIPPA VON NETTESHEIM, CHARRON, PASCAL, GLANVILLE, BAYLE, HUET) und gibt es noch heute. Vermag uns diese religiöse Skepsis innerlich zu befriedigen?

[1] Das Buch Kusari übersetzt und kommentiert, von Dr. DAVID CASSEL, Leipzig, 2. Aufl. 1869. Arabisch geschrieben, ins Hebräische übersetzt 1167.

Nein, denn wenn die menschliche Vernunft in der Lage ist, dogmatisch-philosophische Systeme von Grund aus niederzureißen, dann kann sie im Aufbauen derselben um so weniger dauernd irren, als auch die falschen Systeme stets Goldkörner der Wahrheit mit sich führen, und zudem die Annäherung an die Wahrheit nicht in einer einzelnen Schule, sondern in der Entwicklung des Ganzen zu suchen ist.

Man wird darum den zweiten Weg bevorzugen und die Frage stellen, welches die Punkte seien, in denen Wissenschaft und Religion sich kontradiktorisch verhalten sollen, insbesondere wird man nachforschen, ob die vorgeblichen Resultate der Wissenschaft in Wahrheit unumstößliche Tatsachen, ob sie nicht bloß Hypothesen seien, welche zugunsten irgendeines metaphysischen Systems, sei es Materialismus, sei es Idealismus, die Tatsachen nur interpretieren.

Zwei Gesichtspunkte seien aus diesem stark bearbeiteten Gebiete hervorgehoben. Ein dem religiösen Dogma wie der Philosophie gemeinschaftliches Objekt der Erkenntnis ist die Idee des Absoluten, des positiv Unendlichen, die Gottesidee. Man kann sie monistisch, man kann sie dualistisch fassen und kommt stets auf die Frage zurück, woher diese Idee stamme? Verdankt sie logischen Syllogismen ihr Dasein? Oder ist sie Produkt wunderbarer Erleuchtung? Keines von beiden ausschließlich. Nimmermehr würde den sogenannten Gottesbeweisen ein noëtischer Wert zugesprochen worden sein, wenn die Idee des positiv Unendlichen nicht ontologisch im Geiste des Menschen „veranlagt" wäre. Aber auch dort, wo die Mystik mittels aszetischer Kontemplation und Ekstase Gott unmittelbar zu schauen behauptet und die endliche Persönlichkeit im unendlichen Wesen aufgehen läßt, wird der Keim zur Gottesidee bereits vorausgesetzt. Diesen Keim als Vorstellung (Symbol, Bild, Gleichnis) und logischen Begriff auszugestalten, sind Religion und Philosophie von jeher bemüht gewesen, sie unterscheiden sich hierin nur formell. An der Gottesidee haftet die Erkennbarkeit einer natürlichen und übernatürlichen Offenbarung, welchen die Theologie inhaltlich begründet und erläutert; an die Stelle des *„ens realissimum"* der Philosophie setzt sie Gott als den liebenden Vater aller Menschen, der in seiner Allgüte und Allbarmherzigkeit des eingeborenen Sohnes nicht schonte, um die endliche Kreatur des verlorenen Paradieses wieder teilhaft zu machen.

Einen zweiten Differenzpunkt bildet das den drei monotheistischen Religionsformen gemeinsame Dogma der Weltschöpfung aus nichts. Was uns hier unter dem Namen „Naturwissenschaft" geboten wird, die

Lehre von einer Ewigkeit von Kraft und Stoff, oder die Einzigkeit der ewigen Substanz, oder das Absolute in seiner ewigen Entfaltung und Entzweiung usw., ist metaphysische Deutung des Gegebenen, ist Hypothese, aber keine empirische Wissenschaft. Der zeitliche Anfang des sinnlichen Weltganzen entzieht sich exakter Naturforschung, der Gedanke eines „absoluten Anfangs", wie man ihn aus dem Entropiegesetz zu folgern wähnte, erweist sich als begrifflich unvollziehbar. Wir stehen hier an einer Grenze sinnlicher Erkenntnis, welche dem religiösen Dogma sehr wohl Raum läßt. Faßt man den Begriff einer „Schöpfung" als populäre, sprachliche Substitution für die Setzung des phylogenetischen Entwicklungswertes auf und führt dessen Stadien dynamisch auf einen höchsten Geist zurück, so besteht zwischen dem sinnlichen Weltbilde des Naturforschers und der dogmatisch-religiösen Interpretation kein Widerspruch.[1]

Gleichwohl geben derartige apologetische Akkomodationen nicht den Ausschlag. Man wird nach einem philosophischen Systeme rufen, welches, unberührt von der wandelbaren Exegese des einzelnen, Wissen und Glauben prinzipiell als Einheit fortbestehen läßt. Daß dieses System heute nicht mehr im scholastischen Realismus des Mittelalters und in der Oberherrschaft des kirchlichen Dogmas gesucht und gefunden werden kann, bedarf keiner Erörterung.[2] An Stelle des Aquinaten ist KANT getreten, dessen transzendentaler Idealismus auf die gesamte Philosophie der Neuzeit befruchtend zurückgewirkt hat. Wie THOMAS VON AQUIN, so ist auch der echte KANT des achtzehnten Jahrhunderts in vielen Einzelheiten veraltet und überwunden, seine Lehre hingegen, von der phänomenalen Erkenntnis der sinnlichen Welt, der ein „An-sich", sei es als sittliche Freiheit, sei es als immanenter Naturzweck, als das wahrhaft Seiende zugrunde liegen kann, die Scheidung dieses Seienden in: *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*, die Aufnahme der drei metaphysischen Postulate: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in das Gebiet des noëtischen Glaubens, die sittliche Autonomie, — diese Grundzüge haben sich erhalten, und hier finden wir, wenn auch nicht die einzige, so doch eine Lösung unseres Problems. Wissen schafft nur die Erfahrung im Gebiete anschauender Sinnlichkeit, Erfahrung aber gipfelt in einer konstanten, synthetischen, aktiven Funktion

[1] Vgl. F. X. KIEFL: Charles Darwin und die Theologie. Festrede, Würzburg 1909.

[2] Die Wertschätzung des Thomismus an katholisch-kirchlichen Lehranstalten ist nicht rein wissenschaftlicher Natur und kommt deshalb hier nicht in Betracht.

unseres Bewußtseins, in der transzendentalen Einheit der Apperzeption, im „Ich denke", ohne welches „Ich" die Welt als Erkenntnisobjekt für uns nicht vorhanden wäre; in dieser Funktion ruhen die Wissenskriterien der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Weil jedoch alles Vernunftwissen in zeit-räumlichen Grenzen eingeschlossen bleibt, so ist daneben auch die Erkenntnisweise des Vernunftglaubens berechtigt, der als solcher in der praktischen Vernunft nicht bloß seine Wurzel hat, sondern über die erkennende Vernunft den Primat führt, der aber, wenn auch ebenso fest und sicher als das Wissen, nicht allgemein und notwendig, sondern psychologisch individuell ist. Diesem Glauben fällt das Gebiet der Transzendenz, aber ebenso das mit den methodischen Mitteln der Wissenschaft nicht zu ergründende Sein als Inhalt zu. Derselbe Vernunftglaube zeigt uns den Menschen, seinem ethischen Ziele gemäß, als ein übersinnlich-freies Wesen, er hindert uns aber nicht, die sittlichen Pflichten als Gebote Gottes d. i. heteronom zu bewerten und mit der Anerkennung einer „Moraltheologie" in das Gebiet des religiösen Glaubens, — *intelligo ut credam*, — überzutreten. In dieser Weise wird das Wissen durch den Glauben ergänzt und können wahres Wissen und echter Glaube zusammen bestehen.

Aber noch zwei Einwände schwerwiegender Art harren der Erledigung: Ist nicht auch der Alt- oder der Neokritizismus nur ein einzelnes Glied in der Geisterkette der Philosophie, welches heute hochgeschätzt wird, um vielleicht morgen an Wert zu verlieren? Und wer sitzt überhaupt über die wechselseitigen Vorzüge zwischen theologischem Dualismus und Monismus endgültig zu Gericht? Sehen wir nicht den antiken Dualismus bereits bei den Nachfolgern des Stagiriten verblassen und verschwinden? Beanspruchen nicht neuerdings neben KANT auch die Gedankenfolgen eines FICHTE, SCHELLING, HEGEL, FRIES, der Romantiker neue Bewertung?

Man wird diesen Schwierigkeiten mit der Rückfrage begegnen dürfen, ob denn Dualismus und Monismus, oder, wie man früher unter Voranstellung der Gottesidee sagte, ob Theismus oder Pantheismus wirklich letzte, schroffe Gegensätze seien, ob sie nicht eine mittlere Einheit zulassen, in der sich beide zusammenfinden? In der Tat ist dies der Fall. Nach der All-in-Gott-Lehre (Panentheismus) ist Gott der Welt immanent und zugleich zu ihr transzendent, Gott umfaßt die Totalität aller Dinge, er liegt ihrer Substanz zugrunde, ohne mit ihnen als Summe identisch zu

sein oder in ihrem Wesen aufzugehen. Name und Begründung dieses Systems sind modern (CHRISTIAN KRAUSE † 1832), die Doktrin selbst aber ist alt. Schon bei Aristoteles kann man zweifeln, ob seine Gottes- und Seelenlehre dualistisch oder monistisch zu interpretieren sei. Mehr oder minder typische Vertreter des Panentheismus sind: DIONYSIUS der Areopagite, SKOTUS ERIUGENA, MEISTER ECKHART, NICOLAUS VON KUSA, CAMPANELLA, MALEBRANCHE, vielleicht auch der große LEIBNIZ (Monad. 47.), während für die Neuzeit der jüngere FICHTE, CARRIERE, LOTZE, FECHNER, O. PFLEIDERER, WUNDT, EUCKEN genannt werden können. Es frägt sich also noch, ob dieses System dem orthodoxen Kirchenglauben entspreche? Nach dem vom Doctor Angelicus ausführlich entwickelten kirchlichen Dogma von der göttlichen Welterhaltung ist dieselbe keineswegs eine bloß negative, indirekte, ein Nichtzerstören oder ein Schutz gegen vernichtende Einflüsse, sondern eine positive, direkte Tätigkeit, gewissermaßen eine zweite Schöpfung.[1] In gleichem Sinne sprechen sich der seraphische Doctor und Franz Suarez aus.[2] „Die Welterhaltung", schreibt JOS. SCHEEBEN, „wird als ein wirksames Tragen und aktives Durchdringen der ganzen Substanz der Dinge gedacht, welches zugleich eine stete unmittelbare Einwirkung der Macht Gottes wie eine unmittelbare Gegenwart seiner Substanz in den Dingen einschließt".[3] In engster Verbindung mit diesem Dogma steht die Lehre vom *„concursus Dei naturalis et universalis"*, nach welcher alle geschaffenen Wesen in der Betätigung ihrer Kräfte, in allen ihren Bewegungen und Wirkungen von Gott abhängig sind, ohne daß deren Selbständigkeit und Eigentümlichkeit dadurch aufgehoben würde.

Unstreitig hat die kirchliche Anschauung mit dem philosophischen Panentheismus mancherlei gemein, wenn sie sich auch mit ihm nicht völlig deckt. Ebensowenig widerspricht sie der naturwissenschaftlich-

---

1 Thom. S. th. I. p. q. 104; S. c. gentiles I. 3. c. 65; de potentia c. 5.

2 Bonav. in 2m sentent. dist. 37 q. 2. — Suarez, metaph. disp. 21 sect. I, 4 und sect. III, 4.

3 Handbuch der katholischen Dogmatik, 1878, Bd. II, S. 13 und die daselbst angeführte Literatur. Ebenso CHR. PESCH: Praelectiones dogmaticae, 1895, Tom III, p. 26—28. „Substantia sola per se est objectum divinae conservationis." Freiburger Kirchenlexikon 2. Aufl. Art. Thomas v. Aq Bd. 11, S. 1647: „Der heilige Thomas hebt überall hervor, daß der transzendente Gott alles geschöpfliche Sein und Werden innerlich trägt und beherrscht. Diese Immanenz des Absoluten ist ein echt christlicher Gedanke, der besonders die Lehre von der Gnade durchzieht."

sinnlichen Deutung, welche die Welterhaltung auf den kosmologisch-biologischen Stoffwechsel und die allgemeinen Gesetze von der Unzerstörbarkeit der Materie und der Erhaltung der Kraft basiert.

Damit wäre auch für jene, denen der Neukantianismus nicht zusagt, die Möglichkeit einer Harmonie zwischen Philosophie und konfessionellem Glauben angedeutet. Aber auch der an Stelle der Wissenschaft tretende religiöse Glaube erschöpft nicht die gesamte Fülle des Seins, sondern er verweist das endlich vernünftige Wesen mit der Hoffnung eines Fortlebens der Persönlichkeit nach dem Tode, auf die unmittelbare Teilnahme am Urquell alles Wissens, wo das zeitlich-diskursive Erkennen sich im direkten Schauen göttlicher Glorie auflöst.

RELIGION UND KULTUR
VON ARTHUR BONUS

DIE Gesundung aus der religiosen Krisis, in der wir uns befinden, sieht man vielfach darin, daß die Religion „ethisiert", das heißt als Symbol und veranschaulichende Allegorie für moralische Verhältnisse verstanden werden müsse.

Damit werde das Dogmengezänk fortfallen und eine Menge von Kräften für die moralische Fortbildung des Menschengeschlechts frei werden.

Dem liegt die Anschauung zugrunde, daß das Ethos eine Bindung vertrage, die das Dogma ablehnt.

Daß nun die religiöse Erkenntnis, die im Dogma formuliert sein will, jede Bindung von außen her ablehnen muß, scheint deutlich.

Diese religiöse Erkenntnis faßt sich ja zumeist noch als Wissenschaft auf, als Vorwegnahme sozusagen eines wissenschaftlichen Endergebnisses durch eine Art genialer Gefühlsahnung, die also der wissenschaftlichen Nachweisung sowohl bedürftig als fähig ist. Indessen der Glaube an eine solche prästabilierte Harmonie zwischen so wesensverschiedenen Kräften, als religiöse Schöpfung und wissenschaftliche Orientierung es sind, beginnt zu wanken. Dann aber würde es so stehen, daß die Religion die Schlußerkenntnis gebe und die Wissenschaft sie zu beweisen oder zu unterbauen habe, eine Auffassung, die man als eine Beleidigung des wissenschaftlichen Ernstes empfindet.

Aber auch wo man einzusehen anfängt, daß das Dogma völlig landfremd ist auf dem Gebiet der Wissenschaft, daß es wissenschaftlich maskierter Mythos ist, findet man keine Möglichkeit für eine Bindung.

Wenn wir vom Mythos sprechen, so sehen wir alsbald die bunte Mythendichtung aller Völker auf gleicher Ebene vor uns ausgebreitet. Wir pflegen in erster Linie auf die Mannigfaltigkeit aufmerksam zu werden, dazu das Eigensinnige und Wunderliche mancher Mythenkreise. Wir gehen dabei von denjenigen Mythen aus, die wir mit Betonung so nennen, Dichtungen, die von jedem Zwang lebendigen Glaubens verlassen, ein freies Spiel der Phantasie geworden sind, und wir erklären daraufhin den Mythos überhaupt für eine Schöpfung der ungebunden schweifenden Einbildungskraft.

Ob wir nun die religiöse Erkenntnis als Wissenschaft oder als Dichtung nehmen — in beiden Fällen stellen wir dem so verstandenen und also in keiner Weise zum Gesinnungsmerkmal tauglichen Dogma das Ethos gegenüber als das eigentliche und allein berechtigte Gebiet, auf dem man fordern und binden oder freiwillige Bindung annehmen kann.

Das Denken habe seinen Zwang in sich, die Dichtung sei freies Spiel, das Ethos dagegen sei seiner Natur nach das Gebiet der an den Menschen zu stellenden Forderungen.

Wir müssen diese landläufige Stellungnahme etwas näher betrachten.

Kann man in bezug auf die Wissenschaft ernstlich von innerem Zwange sprechen?

Was heißt innerer Zwang? Doch ein Zwang, der in Spannung mit einem Freiheitsgefühl steht. Sobald die Spannung wegfällt, ist auch kein Zwang mehr spürbar.

Im wissenschaftlichen Denken ist das Bewußtsein, Freiheit zu haben, soviel wie aufgehoben. Wir verstehen unter Wissenschaft überhaupt erst ein Vorstellen, in dem es keine Freiheit, daher auch kein Gefühl inneren Zwanges mehr gibt. Wir nennen von vornherein nur dasjenige Denken wissenschaftlich, dessen Methode so sehr der Methode unserer Sinneseindrücke angepaßt ist, daß irgend ein Gefühl von Selbständigkeit ihnen gegenüber gar nicht mehr fühlbar wird. Wie wir auch unter Sinneseindrücken selbst nur diejenigen (verhältnismäßig wenigen) aller möglichen Eindrücke verstehen, deren Methode unter allen in Betracht kommenden Menschen wesentlich gleichartig eingeübt ist. Die Sonne freilich geht auch für unsere Sinne noch unter, aber durch besser kontrollierbare Sinneseindrücke sonst gleicher Art erkennen wir, daß es ein Schein ist und warum. Kein Wissenschaftler wird, um diese Dinge zu erweisen, auf andere als auf experimentell, also in erhöhtem Grad sinnlich feststellbare Dinge zurückgehen.

In Dichtung, Ethos, Religion dagegen handelt es sich in der Tat um Eindrücke, deren Auffassung und Verarbeitung vom Gefühl der Freiheit oder Selbständigkeit begleitet ist. Teils weil nichts auf ihre Gleichartigkeit ankommt oder gar ihr Wert (Genuß- oder Erholungswert) gerade in ihrer Oszillation beruht (Kunst), teils weil sie noch nicht eingeübt sind, vielmehr erst durch besondere Erhebung erreicht werden können (Religion und Ethos).

Man kann auf diesen beiden Gebieten, dem der Religion und des Ethos, mit gleich starkem oder schwachem Recht an die Fähigkeit des Menschen appellieren, sich über das Durchschnittsfühlen zu erheben. Das heißt: auf beiden Gebieten ist gleich viel innerer Zwang, gleich wenig Möglichkeit äußeren Zwangs.

* * *

Wir suchen uns das noch deutlicher zu machen.

Die religiösen Aussagen, die dem Dogma zugrunde liegen, entstehen weder als wissenschaftliche Vermutungen, noch als ethische Hilfskonstruktionen — sie entstehen als direkte Aussagen eines religiös erhöhten Innenlebens, wie es sich auf Höhepunkten in Gesichten unter starken Erschütterungen entlädt. Der Mythos ist, wo er noch er selbst ist, kein Spiel der Phantasie, sondern ein Schauen, das seinen Gegenstand als wahrer setzt als alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge.

Daß sich der Spieltrieb dieser wie aller anderen Wahrnehmungen bemächtigen, und daß er hier freier schalten kann als auf anderen Gebieten, ist eine Sache für sich. Aber den Mythos um deswillen von vornherein als Phantasiespiel auffassen, heißt das Rahmenwerk für das Bild, wo nicht das Verfallprodukt für das Wesen der gesunden Erscheinung, die Asche für den Kern des Pulvers nehmen.

Es ist natürlich, daß es zu einem Schauen von so starkem inneren Wahrheitsbewußtsein nicht leicht ohne schwere eindrucksvolle Erfahrungen und starke Erregungen kommt (Vision des Jesaja im Tempel, Vision des Paulus vor Damaskus). Unter solchen Gewittern als Lösung unerträglich gewordener inneren Spannungen entsteht der Mythos, — als Ausdruck also einer neuen Richtung, die von den ausschlaggebenden Kräften im Menschen eingeschlagen worden ist oder zu werden sich anschickt. Er drückt ein Überwundenhaben aus nach schweren Kämpfen, die endlich errungene Erhebung über Schicksal und Welt und zur Gewißheit über sonst noch nicht faßbare ferne Zukünfte. Er stellt diese Überlegenheit über das Schicksal als Schauung, also als überweltlich gegenwärtig vor („sub specie aeternitatis"). Der Mensch im Zustand der Erhebung kann in diese Welt eintreten, diese Überlegenheit erreichen, so daß das Leben, das solchen Fernen und Höhen entspricht, ihm wie aus gegenwärtig vorhandenen Kräften leicht und anstrengungslos fließen kann.

Der innere Zwang, der in solcher Erhebung liegt, ist stärker als irgendeiner, der aus sonstiger Geistestätigkeit des Menschen her bekannt wäre. Aber wenn die Erhebung verstrich, und es sich gar um die Einführung breiter Massen in diese Lebensrichtung handelte — um das also, was eine Institution ausmacht, so schien nun ein Zwang, der nur in besonderer Gemütserhebung erlebt wurde, nicht mehr ausreichend, um die notwendige Gewißheit damit zu bestreiten. Man hielt wohl das Bewußtsein der Einzigartigkeit aufrecht, man sprach weiter von „Offen-

barung", „Inspiration", aber man suchte sich ihre Wahrheit doch durch Vergleichung mit bekannteren Wahrheiten anderer und alltäglicherer Art verständlicher zu machen; eine Vergleichung, die im Zangenwerk der Institution schnell zur Gleichsetzung umgebogen wurde.

Die religiöse Erhebung enthält, wie wir sahen, vor allem ein Schauen, das Schauen eines Menschheitszustandes, in dem das, was uns quält und zwingt, weit unter uns liegt, in dem wir frei und Herr über alle Dinge sind, und ein großzügigeres, der Kleinlichkeit des Tagesbetriebs spottendes Leben an die Stelle der gewöhnlichen Unsicherheit und ihres Tastens, Bereuens, Suchens tritt.

Man kann darin einen doppelten Zwang unterscheiden, den, die Dinge in solcher neuen Beleuchtung zu sehen und zu verstehen, und den, solchem Verständnis gemäß zu leben.

War die Erhebung vorüber und sollte ihre Erleuchtung, ihr Bewußtsein doch festgehalten werden, so lag es nahe, den inneren Zwang, der das Schauen des Begeisterten erfüllt, durch das im Grund entgegengesetzte Gefühl der Selbstverständlichkeit zu ersetzen, das dem gewöhnlichen Schauen eignen kann, wenn es sich in rationelles Erwägen umsetzt.

Ebenso wurde der Zwang, der aus solcher Begeisterung her das Leben ergriff, durch das Gefühl von Selbstverständlichkeit ersetzt, das unser eingeübteres moralisches Bewußtsein begleitet.

Beide Gleichsetzungen, die mit der Wissenschaft und die mit der Moral, biegen das religiöse Leben im Innersten um.

Von der Gleichsetzung mit dem rationellen oder wissenschaftlichen Denken ist das ohne weiteres klar. Das religiöse Schauen steht und fällt mit der Gemütserhebung, der es entstammt. Die Erhebung, die Lebenserfahrungen und -Notwendigkeiten, die sie hervortrieben, sind das Wesentliche. Ohne sie ist alles Illusion.

Das wissenschaftliche Denken dagegen hat sein eigentlichstes Wesen in dem Verzicht wie auf alles Persönliche, so insbesondere auf alle besonderen Zustände. Sein ganzer Wert beruht in der Mitteilung darüber, wie die Wirklichkeit sich, abgesehen von allem Gemütsinhalt des Menschen, darstellt, das heißt gesehen im denkbar kältesten Zustand des Gemüts, während der Wert der religiösen Erhebung und ihrer Aussagen darin beruht, daß sie den Menschen mit suggestiver Kraft in einen höheren Zustand versetzen.

Weniger deutlich ist, daß auch die zweite Gleichsetzung des reli-

giösen Zwanges, die mit dem moralischen Zwang das religiose Leben fälscht.

Und zurzeit, je mehr man von jener ersten Gleichsetzung mit der Wissenschaft abkommt, sieht man in dieser zweiten Gleichsetzung (der mit dem moralischen Zwang) geradezu die Rettung der Religion.

* * *

Hiervon müssen wir noch etwas genauer sprechen.

Das Gewissen, das sei es, sagt man, das die eigentliche Wucht aller religiösen Reformatoren ausmache, das sei es, das Jesus und dann wieder Luther entdeckt hätten.

Von Luther ist indes sehr deutlich, daß er sein Leben lang gerade gegen die Anläufe und Angriffe seines Gewissens gekämpft hat. Er hat sie als Versuchungen des Teufels zurückgewiesen, und er hat mit dieser Charakterisierung der Gewissensangriffe und -bisse die authentisch-religiose Auslegung des Mythos von der Versuchung Jesu in der Wüste gegeben. Das Gewissen ist die Instinkt gewordene Sittlichkeit der vergangenen Geschlechter, die Sittlichkeit, die man ohne besondere Erhebung des Gemüts haben kann. Es ist sehr weit davon entfernt, die tiefste Stimme im Menschen zu sein. Es wäre auch sehr wunderbar, wenn das Tiefste im Menschen etwas so Bekanntes, so mit Fingern Bezeichenbares, so in Paragraphen Auseinandersetzbares wäre!

Das Tiefste im Menschen ist nicht das Ethos oder das Gewissen; das Tiefste liegt noch eine Unendlichkeit tiefer als das Gewissen: es ist anderen Geschlechts.

Das Tiefste im Menschen ist das, was Erfahrungen, Schicksale, mancherlei Nachsinnen, Gefahr, Kampf, Überwindung, wohl auch Freude und Glück aufgewühlt haben. Es ist das, woraus das Leben gespeist wird, von wo eine leise Wärme aufsteigt in das ganze Leben, das etwa auch, was wir meinen, wenn wir jemand mit Betonung einen „Menschen" nennen im Unterschied von den Auchmenschen. Es ist das, woraus je und je die großen Offenbarungen aufsteigen, deren Zwang sofort den Kampf mit dem „Gewissen" aufnimmt und dann den Menschen wie ein tieferes neues Gewissen berührt, dessen Widerspruch mit dem alten Konventionsgewissen ihn beunruhigt und aufregt.

Und trotzdem kommt es dem, der es in sich entdeckt hat, wie ein Urquell vor, der aus einem Uraltertum in eine Ewigkeit hinüberfließt

Es ist eben das, was wir mit „Religion" im ernsthaften Sinn des Wortes bezeichnen, woraus auch der Mythos aufsteigt.

Man erliegt hier gewöhnlich einer Verwechslung. Gewiß nennen wir alles in uns, das Forderungen stellt, unser Ethos. Und wir unterscheiden in diesem Namen nicht näher die Tiefenlagen, aus denen die fordernden Stimmen kommen. Insofern enthält auch der Mythos ein Stück Ethos. Aber diese Forderungen, sofern sie aus dem Tiefsten heraus an andere ergehen, wollen doch eigentlich diese anderen in ihr eigenes Innere zurückwerfen. Kann man dieses Innere der anderen, das man aufruft, gleichzeitig unter Kuratel stellen?

Es gibt aber ein Gebiet des Zwanges unter Menschen, das wir nie werden ernstlich aufheben können, das ist das Gebiet der bereits Instinkt gewordenen Sittlichkeit, deren Höhenlage man gegen ein Zurückgleiten in überwundene und im ganzen atavistisch gewordene Raubtiergewohnheiten zwangsweis verteidigen kann und stets auch allen Sentimentalitäten zum Trotz verteidigen wird. Das beides verwechselt man.

Wir sind mit Recht darauf aus, die Fälle, in denen ein solcher wirklicher atavistischer innerer Zustand sich auswirkt, von denen zu sondern, in denen mehr eine tragische Verflechtung von Gefühlen, etwas Schicksalartiges zur Sprache gekommen ist. Zu diesem Zweck müssen wir das Tun der Mitmenschen zu beurteilen suchen. Da wir denn von hier aus immer wieder den Schein entstehen sehen, als könnten wir das innere Ethos und gar das Grundlebensgefühl, aus dem es herfließt, ebenso beurteilen oder zwingen.

In Wirklichkeit ist der äußere Zwang ebenso unberechtigt, wenn er sich auf das Ethos, als wenn er sich auf den Mythos richtet. Daher aber auch umgekehrt: freiwillige Gemeinschaften richten den Zwang, den sie unter sich festsetzen, mit demselben Maß von innerlichem Recht oder Unrecht auf den Mythos als auf das Ethos.

In der Tat tun sie es überall mit der gleichen Unbefangenheit, und die Freidenkergesellschaften zum Beispiel richten die schärfsten Forderungen, die sie an ihre Mitglieder stellen, gerade auf die Anerkennung des Mythos der Gesellschaft und nicht des Ethos, um das sie sich zumeist ausdrücklich nicht kümmern. Sie binden den Glauben ihrer Mitglieder genau in demselben Sinne, in dem es irgendeine amerikanische Sekte tut oder die alte noch freiwillige Kirche getan hat. (Zumeist sogar noch enger; denn was für eine Freiheit des Glaubens oder des „Denkens" liegt wohl darin, daß man sich verpflichten soll, den Geist als eine Funktion der Großhirnrinde zu denken und als nichts anderes? Vergleiche die Thesen HÄCKELs für den Freidenkerkongreß in Rom.)

Es handelt sich hier eben um eine in der Sache liegende Schwierigkeit. Will man eine bestimmte Kulturrichtung mit gemeinschaftlichen Kräften verfolgen, so wird es immer eine verhängnisvolle Sache sein, diese Richtung irgendwie festzulegen. Ohne das aber wiederum kann man nicht darauf rechnen, eine wirkliche Welle vorzubewegen.

(Jede Partei leidet unter dieser selben Schwierigkeit. Und der kirchliche Zwang ist nach dieser Seite gesehen nichts anderes als das, was wir als Parteiterrorismus auch sonst überall finden. Die Sache hat leider noch eine andere Seite, nach welcher der kirchliche Zwang, soweit er noch vorhanden ist, eher mit den verschiedenen und höchst drückenden Vergewaltigungen zusammengehalten werden muß, welche der Staat, zumal der moderne sogenannte Kulturstaat, durch seine kulturellen Institutionen auf den Gebieten des öffentlichen Wissenschaftsbetriebs, der Erziehung, der Kunstpflege ausübt. Indessen diese ganze mehr kirchenpolitische Seite der Sache, das ganze Problem, wie man institutionsmäßig die Freiheit der religiösen Überzeugungen gegen die Ansprüche der Kirchen und Staaten sicherstellen kann, müssen wir notgedrungen hier ganz ausschalten.)

In solchen Schwierigkeiten eignet sich der Mythos sogar besser zur Bezeichnung des Ziels und der ungefähren Richtung als das Ethos. Denn im Ethos kann der Zwang viel härter und häßlicher werden als je im Bereich des Mythos. Man denke an die Verschnürung des Lebens im Pharisäismus. Im Mythos pflegt sich viel kräftiger das Bewußtsein des Symbolischen zu erhalten, in das sich das Gefühl, nur eine Richtung, und nicht etwa schon das Ziel selber angeben zu können, übersetzt. Auch das Ethos ist eigentlich ähnlich symbolisch, aber zu sehr der Verwechslung mit den Ordnungen und Schutzmaßregeln der Gesellschaft ausgesetzt und deshalb der Verwechslung mit dem Bereich des notwendigen Zwanges.

Eine Ethisierung des Dogmas, eine Verwandlung des Mythos in ein Ethos, nachdem man ihn in eine Wissenschaft verwandelt hatte, könnte also nicht helfen. Sie würde dem gefährlichen Aberglauben nur neue Nahrung zuführen, daß man geistiges Leben überhaupt von außen bestimmen könne.

Der richtige Weg ist vielmehr, diesen Aberglauben selbst zu bekämpfen, indem man ein Bewußtsein des mythischen Charakters der Glaubenslehre und des symbolischen Charakters jedes Mythos durchsetzt.

* * *

(So steht es grundsätzlich. Nur in Anmerkung fügen wir eine Einschränkung hinzu.

Der gewöhnliche Kampf gegen das historische Christentum richtet sich auf die Unhaltbarkeit seines Mythos als einer Wissenschaft.

Nun pflegt sich die Verteidigung — und mit der Verteidigung das Selbstbewußtsein — nach dem Angriff zu richten. Die Bekämpfung des Christentums als einer wissenschaftlich unhaltbaren Lehre treibt gerade die Vorstellung von einem wissenschaftlichen Wert der Glaubenssätze erst recht tief in die Massen. Die Bekämpfung des Dogmas von diesem Mißverständnis aus schadet also sehr und ist außerdem unwirksam! Denn die, welche Wert und Methode des wissenschaftlichen Denkens nicht durchschauen, werden im allgemeinen die kirchliche Vorstellung von einem bewußten Schöpfergeist, der alles geschaffen habe, für ebenso plausibel halten, als die von einer zufälligen Entstehung aus einem Atomenwirbel. Man wird sie höchstens bei den Einzelheiten der mythischen Ausmalung in Verlegenheit setzen können. Ob das ein so lauten Rühmens wertes Ziel sei, kann doch zweifelhaft sein. Entstehen kann aus solcher dumpfen Verlegenheit doch nur ein Aufschäumen des Fanatismus. Die aber, welche erkenntnistheoretisch wissend sind, wird diese ganze Klopffechterei überhaupt mit Verachtung erfüllen.[1]

Und doch wäre ein verständnisvoll einsetzender Kampf, der wirklich um Religion und Mythos geht, wertvoll genug.

Er würde nicht auf die höchst zufällige Gestalt des Mythos, sondern auf das religiöse Leben gehen, das in ihm seine Aussprache sucht. Am Mythos selbst aber würde er nur nachzuweisen haben, daß er das, was er ausdrücken will, für unser tatsächliches Vorstellen nicht mehr ausdrückt, und warum.

Der Kampf, wie er jetzt steht, faßt die eigentliche Sache nirgends, peitscht daher den Fanatismus auf beiden Seiten in die Höhe und stiftet allgemeine Verwirrung. Anders einsetzend und mit wirklichem Verständnis für die der Religion und dem Mythos immanenten Gesetze geführt, könnte er gerade umgekehrt dem Verständnis beider nutzen und sie befruchten.

Ein solcher verständnisvoller Kampf ist indessen schwer in populärer

[1] Zu diesen Klopffechtereien rechnet auch der inzwischen erwachte Streit um die Geschichtlichkeit des biblischen Christusbildes.

Weise zu führen. Es gibt auch wenig Menschen, die für ihn reif sind. In dieser Verlegenheit ist schon etwas gewonnen, wenn der Kampf um das Ethos geht.

Nicht an sich, wie wir sahen. Der Mythos ist so wenig Moral, als er Wissenschaft ist.

Aber erstens versteht man unter Moral (besonders, wenn man das Wort Ethos dafür gebraucht) stillschweigend etwas Religiöses mit. Irgendeine Vorstellung von einem höheren Leben, irgendeine Scheidung in Vergangenheit und Zukunft, Mensch und Übermensch, Welt und Überwelt.

Dann aber steht das Ethos, insofern es einen inneren Zwang vertritt, von vornherein der Religion näher.

Und von hier aus mag also der Forderung einer Ethisierung der Dogmen immerhin einiger Wert zuerkannt werden. Manche von denen, die diese Parole ausgeben, meinen vielleicht gerade diese religiösen Elemente im Ethos.)

* * *

Wir kehren zum Mythos und zu seiner Entstehung zurück.

Der Fromme ist sich bewußt, im religiösen Erlebnis ganz aus sich, aus dem Tages-Ich, wie es die Verflechtung in die Kultur der Zeit geformt hat, herauszutreten. Hat er sich aus dem allen herausgewunden — aus dem, was das eigentlich Schwere sei — so sei nun kein Hindernis mehr, in die Gottwelt hinüberzutreten und deren Offenbarung zu empfangen; ja, er sei damit im Grunde schon in ihr. Schlechthin von außer seinem Tages-Ich und von außer Zeit und Kultur her komme sie über ihn, etwas Neues, Fremdes, Erstaunliches und Überwältigendes.

Wenn man genauer zuhört, verrät sich doch noch ein anderes, entgegengesetzt gerichtetes Bewußtsein, das sich zu wundern scheint, wie wenig fremd die Offenbarung ihm im Grunde sei, wie nahe sie ihm schon immer gelegen habe.

Er empfindet es meist als Schuld, daß er sie nicht gehört hat: er wollte nicht hören.

Wir haben eine nirgends abreißende Kette von religiösen Selbstzeugnissen, in denen beide Momente gleichzeitig so stark als möglich ausgedrückt werden.

Wir prüfen nur einige der ältesten. Am deutlichsten sind die Propheten: es hat sie etwas überrascht, das nicht aus ihnen selbst stammt, das ihnen doch aber lange schon zusetzte, ehe sie es auf-

nahmen. Das Konstituierende des Erlebnisses ist für sie, daß sie einem Zwang erlegen sind, dem sie sich vergeblich zu entziehen suchten. Jahwe hat sie überfallen, wie schon jenen Mose in dem geheimnisvollen Sagenfragment im vierten Kapitel des zweiten Mosebuchs.

Was sie in solchen Begegnungen erlebten, schien ihnen unsagbar. Versuchen sie es doch auszusprechen, so formt es sich ihnen in leidenschaftliche Bilder, in wilde Mythen, die riesengroß am Horizont hinzugehen scheinen. Jahwe hat sie töten wollen, hat mit ihnen gekämpft; ein Feuer war vor ihnen; glühende Kohle in ihrem Munde; sie waren friedlich bei ihrer Herde und lasen Maulbeeren ab, aber Jahwe „nahm" sie: „Der Löwe brüllt! wer sollte sich nicht fürchten? Jahwe, der Herr, redet, wer sollte nicht weissagen?"

Es überfällt den Ahnungslosen im Tempel; der Boden unter ihm bebt, und ein Tosen ist um ihn; zugleich ist es ihm vor den Augen wie Nebel oder Rauch. Aus dem Beben und Tosen wird Gesang, und der Gesang wird zu deutlichen Stimmen, die von der Schrecklichkeit Jahwes zu ihm reden, und aus dem Nebel werden Gesichte, in denen er Jahwe selbst inmitten seiner Heere sieht. Und er meint vergehen zu müssen, bis ihn die Boten Jahwes im Feuer reinigen.

Wie soll man diesem Zwang entgehen? Nähmest du Flügel der Morgenröte und flögest zum äußersten Meer, so würde seine Hand dich fassen, und selbst in der Tiefe des Meeres wärest du nicht sicher. Der Mythos vom Propheten Jona hat solche Empfindungen und inneren Erlebnisse abenteuerlich gestaltet: der Prophet flieht vor Jahwe, der ihn entsenden will. Er flieht über das Meer, aber ein Sturm faßt das Schiff; Jona läßt sich ins Meer werfen, weil er Jahwe über sich fühlt. Aber selbst durch die Tiefen des Meeres hin sendet ihm der Gott ein Ungetüm nach, das ihn verschlingt und ans Land speit, bis er gehorsam wird. Nachklänge dieses Mythos spielen in etwas undeutlicher Form noch in das Sagengewebe hinein, das sich um die Gestalt des Apostels Paulus geschlungen hat, da, wo er seiner Sendung nach Europa folgt. Schon bei seiner ersten Aussendung hatte es ihn einst, einen hartnäckig Widerstrebenden, in einer Feuererscheinung gefaßt.

Manchmal verläuft die eigentliche Berufung friedlicher und fast sonnig, aber der Zwang und eine Art letzter Schrecklichkeit scheint nie ganz zu fehlen.

Jesus hat ein entscheidendes Erlebnis, als er sich dem Rufe des Täufers gestellt hat; und diese Geschichte ist voller stiller Lieblichkeit;

aber der freundlichen Erscheinung folgt ein Wandern in der Wüste, und die Erlebnisse dieser einsamen Zeit scheint er selbst seinen Anhängern erzählt zu haben in jenem Mythos, in dem Teufel und Engel um ihn kämpfen. Noch in seine letzten Tage fällt jenes qualvolle Widerstreben im Garten Gethsemane, das doch nur zu erklären scheint, was die häufigen Berichte von einsamen Nachtstunden auf den Bergen besagen.

Brechen wir ab. Neuere Beispiele, die Mystik und alle Arten von Erweckung, würden zeigen, daß die psychologische Situation im wesentlichen dieselbe bleibt.

Das Bewußtsein des Ergriffenen spricht ja stets nur vom Zwang, aber keiner, der sich auf psychologische Analyse versteht, kann daran zweifeln, daß dieses Zwangsgefühl einem tiefen und starken Trieb und Wollen antwortet, das lange auf dies Erlebnis gespannt war. Wie deutlich ist darin die Geschichte von dem für Gottes Gerechtigkeit „schnaubenden" Saul vor Damaskus! Auch daß die Offenbarung von außen zu kommen scheint, ist doch nur eine leicht durchschaubare Anschauungsform für den Zwangscharakter des Erlebnisses. Es handelt sich um einen Trieb, sich mit der letzten Wirklichkeit der Dinge zu berühren, und um eine dem entsprechende Erfahrung, in welcher diese letzte Wirklichkeit den Menschen antritt, indem sie dabei einen Charakter von Unerbittlichkeit und fast Wildheit zeigt, von etwas, das fortstößt und keinen Widerspruch duldet. Es scheint dem Menschen wehe zu tun, ihn sich gewissermaßen erst zurechtbrennen zu müssen, doch so, daß der Mensch das Bewußtsein einer nicht willkürlichen Grausamkeit, sondern einer Notwendigkeit erhält, die auf sich gerichtet zu sehen, ihn vor vielen leiden macht, doch auch auszeichnet. Jedenfalls von etwas Unbedingtem, das über ihn verfügt und verfügen darf.

* * *

Wir suchen psychologische Analoga für diese Erscheinung, daß ein plötzlich Hervorbrechendes über alles bisher Geschehene Licht zu verbreiten scheint.

Wir kennen sie in minder ausgesprochener Form, vor allem mit minder verzehrender Leidenschaftlichkeit auch auf anderen Gebieten des geistigen Lebens.

Man weiß und hat die Erfahrung oft gemacht, daß wertvolle Erkenntnisse einem „wie eine Offenbarung" kommen, zuzeiten sogar im Traum.

Man erklärt es dadurch, daß unter der Schwelle des Bewußtseins

fortgearbeitet worden ist, bis das Ergebnis da war und nach demselben Gesetz sich bemerkbar machte, nach dem ein stehenbleibendes Mühlrad den Müller weckt.

Auffällig ist, daß solche Ergebnisse sich so häufig als besonders wertvoll ausweisen, während man rationalerweise zunächst das Gegenteil voraussetzen sollte. Es läßt sich nur so erklären, daß gerade das wache Bewußtsein die eigentlich wertvollste Erkenntnis nicht selten aufhält. Zumal eine mehr allgemeine, die das Leben als Ganzes auf- und umfaßt. Das Bewußtsein war auf einen kleinen Kreis von Stoffen eingeschränkt, die im Mittelpunkt der Arbeit standen und aus dem sich die lösende Erkenntnis nicht ergeben konnte. Die unbewußte Arbeit schaffte das ganze übrige Gedankenmaterial zur Stelle, das vom Bewußtsein zum Zweck intensiver Arbeit ausgeschaltet war. Und aus der unbewußten und unbeaufsichtigten, daher aber auch ungehinderten Zusammenarbeit des Ganzen entsprang wie ein Glück die breite, lösende Schlußerkenntnis.

Wenn dies sogar auf wissenschaftlichem Gebiet möglich ist und vorkommt, so kann man denken, eine wieviel größere Bedeutung es hat, je weniger es sich um Dinge handelt, die mit logischer Berechnung angefaßt werden können, je mehr um Dinge, für welche nicht ein einzelnes Organ im Menschen sachverständig ist, sondern der Mensch selbst, das zusammengefaßte Erleben des ganzen Menschen, die Zusammenarbeit aller seiner Kräfte und Anschauungsmittel.

Des näheren scheint wohl dies zu sagen:

Der Mensch ist nicht ein einfaches Gebilde, das von jedem Ding oder Erleben eindeutig angesprochen wird. Er ist vielmehr ungemein kompliziert, und seine Erlebnisse lauten verschieden und haben verschiedene Bedeutung in den verschiedenen Bezirken seines Innern. Was in einer mehr außenliegenden, etwa mit wissenschaftlichen Orientierungen durchsetzten und durch sie bestimmten und regierten Schicht seines Seelenlebens nicht nur unwichtig, sondern direkt bedeutungslos ist, kann in einer tieferliegenden, intimeren und persönlicheren geradezu entscheidend sein. Ein Erlebnis, das für sein wissenschaftliches Denken lediglich nichts austrägt, verwandelt vielleicht den ganzen Menschen unter der Schwelle. Gesetzt nämlich, daß es bis in jene Bezirke hinabfällt, in denen dem Menschen das Bewußtsein des Notwendigen und des Schicksals wohnen. Sofern der Mensch von einem Erleben bis in diesen innersten Bezirk hinein aufgeregt wird, erlebt er religiös.

(In dem, was wir als „Heuchelei" beurteilen, ist der Fehler meist der, daß diese tiefe Erregung gar nicht wirklich stattfindet, sondern nur gewollt oder vorgestellt und mit sentimentalen Nachempfindungen begleitet wird. Wir müssen aber von der Urschrift ausgehen, nicht von der Nachahmung.)

Diese Erregung geht nun also in Schichten vor sich, die vom vollen Bewußtsein nicht oder nur schwach beleuchtet sind.

(Bei der heuchlerischen Frömmigkeit umgekehrt gerade — und nur — an der Oberfläche des Bewußtseins.)

Der Mensch fühlt, daß etwas ihn von innen her aufwühlt, aber er gibt sich selten Rechenschaft über das, was in ihm geschieht. Der Sprachgebrauch spricht mit Recht davon, daß starke Erlebnisse den Menschen „tief" machen.

Unter dem Druck und der Arbeit dieser Erlebnisse wächst das Gefühl an, das den Menschen schließlich in die Einsamkeit und in die Offenbarung hineinführen wird. Denn wenn es stark genug geworden ist, um den Durchbruch zu erzwingen, so wirkt das auf den Menschen nicht anders, als es auf die Tiere wirkt, wenn sie gebären müssen: sie ziehen sich in ihre Verstecke zurück.

Dieses Offenbar- oder Lichtwerden, dieses Laut- oder Wortwerden, dieses Sichtbar- oder Fleischwerden, dieses Frei- oder Lebenwerden des vorher nicht Bewußtgewordenen, („Und das Leben ist erschienen," sagt Johannes, „und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das Leben, das ewig ist") ist Erlösung für den, dem es das Drückende des Ungewissen aufhebt und den er Herr werden läßt über das Verwirrende in Natur und Schicksal, unter dem er litt. Es erschließt ihm das Verständnis, indem es sich selbst als Sinn und Zweck erkennen läßt und alle Dinge einfach, groß und klar sehen lehrt, eine Befriedigung, die gleich bleibt in der Tragik wie in der Freude. (Heroisches Element der Religion.)

* * *

Mit dieser so aufbrechenden Erkenntnis oder Offenbarung bleibt ihr Empfänger durchaus jenseit seiner Zeit und der speziellen Kultur, von der sie beherrscht ist.

Man hat dies Element des Zeitlosen, das das eigentliche Lebenselement der Religion sei, dahin übertrieben, daß es absolute Zeitlosigkeit bedeute. Und in dieser Übertreibung nennt man es gewöhnlich „Mystik". Nach manchen philosophierenden Wortführern der Mystik

sieht es fast so aus, als gebe ein bloßes Abstraktionsexempel — 100 minus 100, oder vielmehr Unendlich minus Unendlich — die richtige Beschreibung des mystischen Zustandes — Abwesenheit jeder Bestimmtheit.

Es ist unschwer zu verstehen, wie es zu diesem Mißverständnis kommen kann. Dem in das Tagesleben zurücktretenden Frommen fiel naturgemäß am stärksten dies Absehen von allem charakteristisch Zeitlichen am mystischen Zustand auf. Und eine primitive Spekulation ist stets geneigt, quantitative in qualitative Gegensätze umzudeuten und Absolutheiten festzustellen.

Wir brauchen das nicht mitzumachen. Der Mensch bleibt immerhin Mensch auch in der forciertesten Ekstase, der er sich hingeben mag. Wenn er aus dem mystischen Zustand ins Leben zurücktritt, hat er zudem das Bedürfnis, Rechenschaft abzulegen, wenigstens vor sich selbst. Wäre nun der Zustand nichts als eine absolute Negation, so könnte er auch zu nichts Bestimmtem antreiben. Er könnte höchstens eine allgemeine Verachtung von Welt und Kultur veranlassen.

Das kommt allerdings auch vor, wenigstens annähernd. Und eine gewisse Tendenz dazu ist stets vorhanden. Charakteristisch für die Mehrzahl der Fälle ist aber eine sehr bestimmt gerichtete Kritik, und die setzt als solche eine neu errungene Willensrichtung voraus. Nur eine solche unter der Schwelle errungene Neueinstellung der Kräfte gegenüber der Welt bildete den inneren Zwang, der in das besondere religiöse Erlebnis hineinführte.

Die ganze Vorstellung von der absoluten Negation ruht überdies auf einer Anschauung vom Wesen des Menschen, die für uns nicht mehr da ist. Als gäbe es einen „Menschen an sich", der eine bestimmte abgeschlossene, fertige Größe sei. Als solche trete er in die Welt der Unruhe, der Bewegung, des Hin und Her, der Vergänglichkeit. Und es sei also nur die Aufgabe, alles dies abzustreifen (was im mystischen Zustand geschehe), um wieder Mensch an sich zu werden.

Für uns ist der Mensch nicht ein Ruhendes, in sich Vollendetes, sondern, auch ganz für sich betrachtet, vor allem andern schon eine Bewegung und Tendenz.

Das Bild, das sich uns darstellt, kann deshalb nie das einer absoluten Negation sein. (Man wüßte auch nicht, wie eine solche Wüste sich mit den Gestalten des Mythos bevölkern sollte!) Vielmehr erscheint uns die Wirkung des religiösen Erlebnisses wie eine starke Zurückschneidung allzu geilen Wachstums. So, als wenn unnütze Triebe ent-

fernt werden, um den Stamm höher zu treiben. Eine Zurückschneidung auf das wesentlich Menschliche, das nicht ein allen Menschen Gemeinsames, Farbloses, Leeres ist, sondern die von den Zufälligkeiten der Einzelkultur befreite innerste Tendenz des Menschseins, und als solche stufen- und richtungsförmig verschieden für die verschiedenen Individualitäten.

Indem der Mensch im Offenbarungszustand sich auf diese in dieser Weise zeit- und kulturlose innere Bewegung zurückzieht, lernt er die Dinge reiner in ihren eigentlichen Werten sehen, also sachlicher, und das gibt ihm Größe der Anschauung und Heroismus des Willens.

* * *

Von hier aus muß man denn auch den Einfluß bestimmen, den das religiöse Erlebnis auf den Gang der Kultur auszuüben vermag.

Gewöhnlich geht man anders vor. Man geht von der Kultur aus, die der selbstverständliche Maßstab sei, und deren Wertung als bekannt vorausgesetzt wird.

Dieser Kultur habe die Religion teilweis große Dienste geleistet, ist nach Nietzsche sogar für ihre wesentlichsten (nach ihm freilich irrigen) Tendenzen verantwortlich. Neuerdings aber ist sie hinter dieser Kultur zurückgeblieben, wohl gar mißtrauisch gegen sie, hält es mit der Verdummung, ist gegen zu große Aufklärung.

Man müsse sie zu beider Heil mit der Kultur versöhnen. Das wird am besten dadurch geschehen, daß man ihr möglichst viel davon einimpft und zugleich die Rückstände auswäscht, die sie aus einer älteren Religionsepoche mit sich schleppt. Aberglauben und Askese vor allem.

Indessen, um von allem andern abzusehen, ist es wirklich wahr, daß unsere Religion zu wenig Kultur in sich enthalte?

Ob wir nicht am Ende eher an zuviel Kultur in der Religion leiden?

Ob die Religion nicht eher zu viel Kultur in sich geschluckt hat zwischen jener Zeit, wo, wie Kierkegaard höhnte, der Fischer Petrus um ihretwillen von der Obrigkeit gepeitscht wurde, und der Zeit, wo ihre Verkündiger darin geprüft werden, in welchem Jahre es geschah? Zwischen der Zeit, wo der Unterschied zwischen altem und neuem Glauben darin bestand, wie nah oder fern man sich der Gottheit fühlte, und der, wo er darin gefunden wird, ob man nur den zweiten oder auch den ersten Petrusbrief für unecht hält? Oder auch nur von der Zeit an, wo Luther seine Schrift gegen den Hanswurst schrieb, oder die

englischen Puritaner ihren König köpften, bis zu der Zeit, wo Superintendenten und Kreisschulinspektoren über die Gutgesinntheit der ihnen „nachgeordneten" Religionsdiener berichten müssen?

Indessen von all diesen Dingen ganz abgesehen: — ist es nicht ein ausgeprägtestes Merkmal aller Religionen, daß, je stärker und jugendfrischer sie sind, desto kritischer sie zur Kultur ihrer Zeit stehen? (Dasselbe Element, das in höherem Alter sich in nörgelige Phrase übersetzt.) Ist dies kulturkritische Element etwa nur ein Ausdruck der Borniertheit der Massen? Und ist die heutige Kulturseligkeit wohl gar der Ausdruck einer endlich erreichten besonderen Höhe der Kultur? Zeigt uns der Umstand, daß diese Kulturseligkeit desto stärker ist, je mehr wir ins eigentliche Bierphilistertum hineinkommen, an, wo der Sitz der Kultur zu finden ist? Wogegen die Kritiker unserer Kultur, je grundsätzlicher sie — in der Art etwa Tolstois auf der einen, Nietzsches auf der anderen Seite — unsere Kultur angreifen und je religiöser sie darin berühren, destomehr als Repräsentanten der bornierten Masse anzusprechen sind?

Wenn man näher zusieht, wird man vielleicht finden, daß das Beleidigende an der heutigen Kulturkritik der Kirchen nicht in dieser Kritik selbst liegt, sondern vielmehr gerade in dem, was sie dabei mit der Kultur gemein haben, die sie verurteilen. Nicht also in einem Zuviel ihrer Kritik, sondern in dem Zuwenig.

Es ist nicht beleidigend, selbst in seiner ganzen Arbeit, ja Existenz in Frage gestellt zu werden, wenn das von einem Standpunkt aus geschieht, der wirklich Größe und Sachlichkeit hat. Man muß das sogar sich selbst gegenüber können. Man muß aus einem stark erfaßten Jenseits von der Kultur auf sich selbst als Kulturträger herabsehen können. Wenn nach Goethe der rechte Mann sich selbst muß auslachen können, so muß er erst recht sich selbst ernsthaft kritisch, relativ, hypothetisch ansehen können. Man muß, wie sein Schicksal, so auch sich selbst mit samt seiner Arbeit unter sich sehen können.

Es ist aber klar, daß dies kulturkritische Element im Menschen das religiöse in der Tat ist. Es ist dasselbe Element, das in der abgeklärten Ruhe Goethes über die eigene Arbeit und Person lacht oder die Sprüche „Ins Einzelne" und „Ins Allgemeine" feilt —

Das geht so fröhlich ins Allgemeine!
Ist leicht und selig, als wär's auch reine . . .

und das in seiner Wildheit sich in Savonarola oder Tolstoi erhebt und

gerade die stärksten Kulturträger und die Seelen der Künstler erschüttert.

Beleidigend ist es natürlich, wenn dieses Element einer heroischen Selbstüberwindung von kleinen Geistern dazu mißbraucht wird, das ihnen unverständlich bleibende Größere mit einem Schein religiösen Rechtes anzukläffen.

Man darf dabei den Humor nicht verlieren. Denn daß kleine Geister alles klein machen, ist am Ende nicht so neu, daß man sich darüber zu erregen brauchte.

Das Element selbst aber ist allerdings das religiöse. Es kann wie alles Gute umgelogen werden; es kann auch in seiner ganzen Kraft und Reinheit hervorbrechen. Daß es selbst in den so heruntergekommenen heutigen Kirchen noch die Tendenz behalten hat, sich zunächst gegen sich selbst zu wenden, hat doch etwas Versöhnendes.

Die Religion ist kulturkritisch; sie ist es aus Gründen ihres Wesens.

Als Ausbauer der Kultur steht der Religiöse so da, wie der Ethiker als Staatsmann oder der Bauchtierforscher als Religionsstifter.

Als kulturfreundlich hinkt die Religion hinter der Kultur ihrer Zeit her. Immer für die nächstvergangene gegen die neue stärkere. Und das ist notwendig. Denn damit, daß sie Kultur zu wollen glaubt, kann sie nicht hindern, daß ihr daran im Grunde wenig liegt. So wird sie immer gerade für die Kultur von gestern reif. Indem sie die kulturkritische Stimmung, die ihr im Blute liegt, für die Kultur ins Feld schickt, kommt das Kulturinteresse, das sie so stolz ist, zu zeigen, in Wahrheit meist wirklich darauf hinaus, daß sie für einen Kulturzustand eintritt, mit dem sie sich „versöhnen" kann, weil er als Kultur nicht mehr da ist. Für eine verlassene niedere Kultur liegt sie zu Felde gegen die höhere, die sie für Afterkultur erklärt.

Sollte der Welt noch ein Neuhervorbrechen der Religion beschieden sein — und gewiß steht im Buch der Zeit noch mehr als eines! Die Frage wäre nur, wann? — so würde sie, auch wenn ihre Anhängerschaft sich nicht „Kirche" nennen sollte (es gibt viele Worte, die das gleiche bezeichnen können, z. B. Gesellschaft, Genossenschaft, Gemeinschaft), wieder eine „Kulturgefahr" sein wie bisher jede.

* * *

Von hier aus scheint sich also ein sehr anderes Verhältnis von Religion und Kultur zu ergeben, als dasjenige, welches gewöhnlich angenommen wird, am extremsten von Nietzsche, wenn er die ganze

jetzige Kultur in ihren wesentlichsten Tendenzen dem Christentum auf die Rechnung schreibt.

Nun ist es wahr, daß die Kritik an sich nicht schöpferisch ist. Zumal das, was man jetzt meist so nennt. Die Kritik, die wesentlich ein Messen der so irrationalen Welt an rationalen Gesichtspunkten ist, wobei denn das Resultat ein für allemal um so trauriger sein muß, je wertvollere Dinge man in den engwandigen Maßstock hineinklemmt.

Indessen die religiöse Kritik gehört nicht in diese Linie. Die ihr zugrunde liegende Offenbarung ist ein Aufsteigen aus der Tiefe, aus dem noch undifferenzierten Gesamtschatz der Kräfte, Instinkte, Gefühle und Willensbewegungen. Darin muß sich ein Ideal entzünden, das jeder einzelnen, — doch immer auf differenzierten Kräften beruhenden — menschlichen Kultur prinzipiell überlegen ist. Aus einem irrationalen Jenseits von der einzelnen Kulturentwickelung heraus empfindet es die rationale Philiströsität und Kleinlichkeit der eingeschlagenen Kultur und protestiert gegen sie. Gleichzeitig ist es doch ein Ideal, das alle Kräfte in dem ihm verfallenen Menschen aufregen und fast aufpeitschen muß.

Hierin ist in der Tat eine Kritik gegeben, die gleichzeitig kulturschöpferisch wirken kann und von Rechts wegen muß. Und man begreift, weswegen jedem tieferen Einsetzen der religiösen Kritik bisher ein um so stärkeres Aufspringen neuer Kulturkräfte gefolgt war. Man begreift, weshalb auf die harte Cluniazenser Reform, auf Gregor VII und den heiligen Bettler Franziskus das Erwachen der mittelalterlichen Kultur mit Dante und Giotto folgen, auf den wütenden Savonarola der Höhepunkt eben dieser Kultur in Michelangelo, weshalb Luther, dessen kongeniale Nachfolge nicht in Deutschland zu suchen ist, die neue wissenschaftliche Kultur einleitet, und weshalb die gegen die Kultur so kritisch stehenden Religiosi der neueren Zeit, Kierkegaard, Tolstoi, und wie sie sonst heißen, einen so faszinierenden Eindruck auf die Kulturträger unserer Zeit gemacht haben.

Es hat aber des näheren besehen kein einziger von allen diesen ein neues greifbares Kulturziel angegeben. Sie haben die innersten Kräfte derer, die ihren Aufschrei vernahmen, aufgeregt und aufgestachelt, und daraus sind die Kräfte einer neuen Kulturwelle entstanden.

Eine Kultur bedeutet stets das Einschlagen eines bestimmten möglichen Weges unter Verzicht auf hundert gleich mögliche andere.

Unsere Art zu sehen ist nicht die einzig mögliche, unsere Art zu denken ist eine unter verschiedenen, die auch möglich wären, unsere

Art uns einzurichten, uns zu orientieren — „Wissenschaft" genannt — unsre Art zu genießen, zu empfinden, uns zu benehmen, das sind alles Einzellinien. Die „Notwendigkeit", die wir in all dem empfinden, wie auch das, was wir Wahrheit nennen, beruht darauf, daß das alles ein und derselben Kulturschöpfung angehört, und daß unsre Organe in der gemeinsamen Arbeit an dieser einen und derselben Schöpfung entwickelt und geübt worden sind.

Das Gefühl des Hypothetischen unserer Kultur ist ein Kulturreiz allerersten Grades; man darf es nie ganz einschlummern lassen.

* * *

Es ist nicht viel anders als in der einzelmenschlichen Entwicklung bei der Berufsscheidung. Das Kind und noch der heranwachsende Mensch hat eine große Anzahl von Möglichkeiten, bis sich eine nach der andern schließt und die immer engere Berufsausbildung einsetzt. Am Ende kommt der Berufs- oder Fachmensch heraus, der, je mehr er sich einfährt, desto einseitiger Welt und All, Leben und Schicksal von seinem immer schmaler werdenden Berufsstandpunkt aus beurteilt, immer verständnisloser für die Anschauungen jenseits der Mauer. Die höchsten und angeblich freiesten Berufe machen hier keine Ausnahme. Es gibt eine spezifisch-pastorale, es gibt auch eine spezifisch-literarische Anschauungsweise, und es ist eine Quelle feinsten satirischen Genusses, zu sehen, wie solche Anschauungen fortwährend mit Schicksalen zusammenstoßen, die nicht unter derselben Kanzel oder in demselben Kaffee gesessen haben und nicht wissen, wie sie sich nach den Vorstellungen ihres Opfers zu benehmen haben. Solche Menschen pflegen uns, wenn wir nicht gerade zur selben Kaste gehören — und manchmal dann erst recht — auf die Nerven zu fallen. Und von hier aus ist es, daß wir aus der Masse der Berufsmenschen mit Freude diejenigen herauszufühlen pflegen, die wir als „Menschen" an sich empfinden.

Es ist ein weiteres Stück auf dem Wege vom Berufsmenschen zurück zum „Menschen" im Sinn des Kulturmenschen, und zugleich der stärkste Hebel dazu, Kulturmensch zu bleiben, während man Berufs- oder Fachmensch wird, daß man auch über den Kulturmenschen hinaus noch Mensch, Mensch schlechthin bleibt, und daß man die Fähigkeit in sich weckt, über unsre großen Errungenschaften relativ zu denken, relativ über unsre Kultur überhaupt. Nicht natürlich, indem man sich wissenschaftlich ein Verständnis etwa der nicht abendländischen Kulturen zu verschaffen sucht. Das mag immerhin gut und schön sein, auch viel-

leicht ein weniges zu dem helfen können, was gemeint ist, ist es aber noch nicht selbst und verläuft an sich ganz innerhalb unsres Kulturdenkens, womöglich sogar innerhalb der wissenschaftlichen Fachanschauung.

Aber das ist gemeint, daß man, während man all dieses tun mag, darüber hinaus, dadurch hindurch und daran vorüber das Jenseits der Kultur in sich aufwecke, das in jedem schlummert, die Fähigkeit, über diese unsre ganze ungeheuerliche Wissenschaft und Technik lachen, das Kleinliche und Komische in dieser ganzen Eifrigkeit sehen zu können. Lachen zu können auch über die Voraussetzung, als sei in dem wissenschaftlichen Kleinkauen der Dinge irgendeine wesentliche Überwindung ihrer Last und ihres Zwanges gegeben, oder irgendeine Erkenntnis, die weiter gehe als eben dahin, daß wir uns innerhalb der Grenzen, die unsere bestimmte Sinnes- und Gedankenausbildung uns steckt, noch genauer und noch intimer auskennen und das Netz und Gitter, in das wir gefangen sind, noch fester und enger spinnen und nieten lernen. Oder als wenn der Mensch, indem er lernt, sich tausend Meter über die Erde zu erheben, sich auch nur einen Schritt über sein Schicksal erheben lerne. Die Fähigkeit, in erhobenen Momenten auch einmal zeitlos denken zu können, zeitlos, wie in tiefen Träumen, in denen das herrische Bewußtsein des von unserer Kultur eingeschlagenen und monopolisierten „rationalen" Denkens schläft und die Vorstellungen von Anfang, Mitte und Ende verschwinden. Die Fähigkeit, das Vor, Um und Nach unserer Kultur zu empfinden, jenes unendliche Meer rauschen zu hören, auf dem die Nußschale unserer Kultur schwimmt, und zu verspüren, daß, wenn sie darin zurücksinkt, sie nicht in ein leeres Nichts fällt, sondern in absolut erfülltes Leben. Die Fähigkeit, aus diesem erfüllten Leben heraus Stimmen und Weisen zu hören von ewiger Schöne und voll ewiger Erhebung.

Genug: Die Fähigkeit zum außerkulturellen, alogischen und mythischen Denken, das, was wir Religion nennen und was in dem letztherrschend gewesenen oder noch herrschenden Mythos als Erlösung, als das Sichzusammenschließen mit Gott, als das Sich-der-Welt-gegenüber auf-die-Seite-Gottes-Stellen, als die Gottessohnschaft, Gotteskindschaft bezeichnet ist.

Es läßt sich verstehen, daß in einem solchen Versinken in die Tiefen des Seins, in die Region der Größe und der unbedingten Sachlichkeit, in der Aufrüttelung aus der Kleinlichkeit des gewöhnlichen Lebens, die

darin gegeben ist, beides zusammengebunden liegt: Reiz zu höherer Kultur und Kritik an gegenwärtiger. Aber da nur die kritische Seite sich auf das realistische nächste Leben bezieht, so kommt nur sie stark, ja im Grunde allein zu vollem Bewußtsein.

Desto wirksamer pflegt dafür von innen her die allgemeine Richtung zu sein, welche das innere Erleben der Frömmigkeit durch den Mythos und durch die Tendenz der Kritik hindurch einer wachsenden Kultur mitteilt.

Wenn es heute anders zu sein und die religiose Kritik ihren Einfluß auf die Richtung der Kultur verloren zu haben scheint, so ist das zum großen Teil vielleicht wirklich nur Schein. Der Beifall, den die Tolstoische Verkündigung auch bei uns gefunden hat, spricht dafür.

So weit es aber wahr ist und die Richtung der Kultur in der Tat anders läuft als die religiöse Kritik, so ist es möglich, daß nicht einfach eine allgemeine Zersetzung schuld daran hat, sondern daß sich eine einheitliche Änderung in der Grundrichtung des Lebens anbahnt, von der vielleicht erst zerstreute Spitzen hier und da bis ins Bewußtsein emporragen, die sich aber als zusammengehörend finden, zusammenwachsen und ihren Mythos inspirieren werden.

ZUM PROBLEM DER ERLÖSUNG
VON BRUNO WILLE

NACH einem morgenländischen Gedicht klopft ein Jüngling nachts an die Tür seiner Geliebten und gibt auf die Frage, wer da sei, die Antwort: „Ich bin es!“ Aber die Tür wird nicht aufgetan. Nun geht er hinaus in die Einsamkeit und besinnt sich, ob seine Antwort vielleicht etwas Unpassendes enthalte. Und er kehrt zur Tür der Geliebten zurück, und als sie wieder fragt, wer da sei, antwortet er jetzt: „Du bist es — du!“ Da läßt sie ihn ein. — Ein dänischer Religionshistoriker erzählt diese Parabel in seiner Geschichte der Mystik und fügt hinzu: Tausend Jahre darauf kam der einsame Mann und klopfte an die Tür der Gottheit; und da er gefragt ward, wer er sei, antwortete er, wie er nun gelernt hatte: „Du bist es!“ Aber die Tür öffnete sich nicht. Da ging er hinaus in die Welt und arbeitete und diente seinem Nächsten. Und da er zurückkam und an die Tür klopfte und gefragt ward, wer er sei, antwortete er: „Ich bin es!“ Da ward ihm aufgetan.

Zwar nicht genau im Sinne jenes dänischen Religionshistorikers, aber doch ähnlich möchte ich seine Vervollständigung der Parabel auslegen. „Ich bin es“, spricht zur Gottheit der religiös Lebendige. So wird der „Cherubinische Wandersmann“ nicht müde, das Thema zu variieren: „Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden, so muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen“. Das geistige Höhenleben, zu dem die Andacht emporhebt, wird vom Mystiker nicht wie etwas Fremdes oder auch nur Gegenständliches empfunden, vielmehr innerlich, als Realität des eigenen Selbst: „Ich bin es — tat twam asi!“ Und solche „unio mystica“ ist die Seele aller Religion, falls diese Lebendigkeit besitzt. Nur abgestorbener Glaube betrachtet das Heil als etwas Äußerliches und spricht zu ihm: „Du bist es — du!“ Wird eine Religion nicht mehr geboren von ihren Bekennern, aus dem eigenen Selbst und Schicksal heraus, so entartet sie zu Lippendienst und Formelkram, zu einem Fürwahrhalten äußerer Dinge oder Ereignisse, schließlich gar zum Scheinglauben, zum „guten Ton“ oder zu einem obrigkeitlich verordneten Etikett. Mag sie ihre innere Armut hinter Putz und Pomp verstecken, mag sie auch den an sich achtbaren Zweck verfolgen, das Gemüt zu erbauen und mit sittlichen Werten zu erfüllen, — kein Surrogat kann die mangelnde Lebendigkeit der Religion ersetzen. Und so bleibt sie ein kranker Baum, nur matter Triebe fähig.

Es sei denn, daß ihre letzte Kraft sich rettet in einen dieser Triebe, der, in günstige Verhältnisse versetzt, dann vielleicht zum selbständigen Baume auswächst.

Discite moniti, Hüter der Kirche, die ihr einen äußern Heiland lehrt, Christus für eine historische Person erklärt und eine überweltliche Person für die wahre Gottheit. Weil der Born der Lebendigkeit im Glauben der Kirche schier versiegt ist, wird diese immer mehr zum unfruchtbaren Feigenbaum. Der Katholizismus zehrt ja noch einigermaßen vom Vorrat alter Mystik und bewahrt bei der Menge seinen Einfluß durch priesterliche Autorität und Diplomatie, durch emsiges Eingreifen der Religionsübung ins Volksleben, besonders aber durch den Kultus des sinnlich Berauschenden und phantastisch Berückenden. Der katholische Geistliche versteht es, die Suggestion auszuüben, er sei zur Erlösung der Laien ein unentbehrliches Organ, indem er durch das eucharistische Wunder sowie alles gottesdienstliche Drum und Dran Christi Werk vermittle. Anders liegen die Verhältnisse auf protestantischem Boden. Hier finden wir zwar einen sittlichen Fortschritt, insofern man sich abwandte von geistlicher Tyrannei, frommer Einfalt und Phantastik; daß aber das evangelische Volk immer gleichgültiger seiner Konfession und Kirche gegenübersteht, wird von allen zugestanden, die unsere religiöse Entwicklung beobachten. Auf dem Lande und in der Kleinstadt ist der Kirchenbesuch noch halbwegs herkömmlich, und natürlich vermag ein gewandter Kanzelredner anzuziehen. Im allgemeinen aber strebt der Städter, zumal der Großstädter, an dem Tage, wo sein Herrgott in der Kirche zu sprechen ist, lieber nicht dorthin, sondern ins Grüne, oder bleibt behaglich in seiner Häuslichkeit. Nach einer Abschätzung auf Grund statistischer Daten beträgt die Zahl der Kirchenaustritte in Deutschland während der drei Jahre 1906—1908 rund 100,000. In den Städten werden nicht bloß kirchliche Trauungen, sondern auch Taufen seltener. Vollends bestürzt sind die Hirten der evangelischen Kirche über die außerordentlich geringe Beteiligung der Gemeindemitglieder am Abendmahl. Da sehen wir experimentell, wie wenig die modernen „Christen" an die heiligende Kraft des Messiasopfers glauben. Schon Bazillenfurcht vermag sie dauernd von jenem Kelche abzuhalten, durch den sich der Altgläubige vereint fühlt mit seinem Gotte. Wo bleibt bei solcher Lage der Dinge Jesus Christus, der „Erlöser", wie ihn die Urchristen erlebten? Völlig geändert hat er sein Wesen.

In ihren ersten Jahrhunderten behauptete sich die evangelische Kon-

fession, wenn wir von der weltlichen Stütze absehen, im Volke durch das Ansehen der Bibel. Doch immer mehr prüfend untersuchte man diesen Papst von Papier. Die Theologen selber übten philologische und historische, sogar naturwissenschaftliche und philosophische Kritik an den Urkunden des Glaubens. Diese würden, so meinten sie, von Irrtümern gereinigt, an Zuverlässigkeit nur gewinnen. Nun aber tritt immer deutlicher zutage, daß die Forschung, wenn sie wirklich frei vorgeht, den Glauben im Sinne der alten Kirche untergräbt. Wo finden wir denn noch jene Strenggläubigkeit, die in der Bibel ewige Wahrheit sieht, vom Heiligen Geiste diktiert? Wer glaubt heutzutage an den Gottmenschen, empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus einer Jungfrau? An den Wundertäter? An die sühnende Wirkung des Opferblutes? An den Auferstandenen, der bezwingend zur Hölle niederfuhr und zur Rechten Gottes sitzt? — Der kritische Sturm hat dem Kirchenschiff Mast und Segel genommen: Die Übernatürlichkeitslehre, das Dogma, den Katechismus, das Zutrauen zum „Worte Gottes". Schiffbrüchige sind und bleiben die Mannschaften, mögen sie auf orthodoxe oder auf liberale Weise sich abmühen, das Wrack wieder flott zu machen. Die Liberalen steuern im Namen ihres historischen Jesus, suchen die ihm zugeschriebenen Aussprüche erbaulich zu deuten und schwärmen von der Einzigartigkeit dieser Gestalt, in der sie zugleich einen leibhaftigen Menschen sehen. Doch dieser modernisierte Jesus ist keineswegs der urchristliche, vielmehr das Ergebnis einer Eklektik der „Christen" und Theologen, die stets nach einem Kompromiß strebten zwischen den sozial herrschenden Ideen ihrer Zeit und den biblischen Anschauungen. In religiöser wie ethischer Hinsicht.

Ethisch zum Beispiel durch Verschleierung und Abschwächung einer urchristlichen Sklavenmoral, wie sie in folgenden Mahnungen Jesu zum Ausdrucke gelangt: Ihr sollt euch nicht widersetzen dem Bösen, sondern wenn dir jemand einen Streich gibt auf die rechte Backe, dem biete auch die andere dar, und wenn jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel. Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig. Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen. Richtet nicht! Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst keinen falschen Eid tun und sollst Gott deinen Eid halten. Ich aber sage euch, daß ihr überhaupt nicht schwören sollt; eure Rede sei vielmehr: ja ja, nein nein; und was

darüber ist, das ist vom Bösen. Ihr sollt nicht Schätze sammeln auf Erden. Wehe euch Reichen! Verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen! Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet. — Es liegt mir fern, die erhabene Bergpredigt herabzusetzen; doch wer unter denen, die sich nach Christus benennen, glaubt wirklich an die Wahrheit dieser Worte und an den „Erlöser", der sie sprach? Etwa der „christliche Staat", der doch auf der Waffengewalt und dem Kapital, auf dem Gesetz und der Gerichtsbarkeit beruht? Vor Gericht zwingt er den Zeugen, zu schwören, noch dazu „bei Gott" und „so wahr mir Gott helfe"? Durch seine Militärgeistlichen fordert er vom Rekruten den Fahneneid und läßt vom Gott der Liebe den Sieg, die Vernichtung des Feindes, erflehen. Oder findet sich der Glaube an Christus vielleicht bei katholischen Fanatikern, die den „Ketzer" heute wie einst verfolgen, wenn auch heute mit modernen Mitteln? Oder beim „Stellvertreter Christi", der beispielsweise im Jahre 1901 rund zehn Millionen Mark als „Peterspfennig" sammelte, eine Gesamteinnahme von $17^1/_2$ Millionen hatte, davon für Kardinäle und Gesandte $1^1/_5$ Millionen, für Wohltätigkeitszwecke nur etwas mehr als $^1/_2$ Million ausgab und einen Bilanzgewinn von 11 Millionen zurücklegte. Wie paßt solche Kirchenfürstenschaft zu der Mahnung dessen, der nicht wußte, wohin er sein Haupt legen sollte: „Wer zwei Röcke hat, gebe einen dem, der keinen hat" und: „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen; aber also soll es nicht sein unter euch"? Mag sich einer immerhin zum Kapitalismus und zur Staatsgewalt bekennen, ich will hier nicht mit sozialpolitischen Überzeugungen hadern; aber an den Bergprediger glaubt er alsdann nicht. Würde er wahrhaft glauben, so gäbe er sich seiner Führung hin. Dem modernen Jünger der Bergpredigt fehlt dazu gewöhnlich schon die intellektuelle Redlichkeit; sein Christentum ist eine Übereinkunft mit dem alten Adam, berauschend durch Worte, schlaff in der Zucht. Ganz ehrlich könnte er nicht zu seinem Heiland sprechen: „Ich bin du! dein Wesen ist mein eigenes Selbst."

Auch religiös wurde solche Rede der Innerlichkeit den heutigen Christen fremd. Wie gesagt, ihr Heiland wie ihr Gott wird als eine äußere Person betrachtet, die man nicht sein eigen, nicht „ich", sondern wie ein abgetrenntes Gegenüber „du" benennt. Nachdem Philosophen und Naturforscher mit dem Glauben an Übernatürlichkeiten allgemein

aufgeräumt, die „liberalen" Theologen aber, dem Zeitgeiste entsprechend, den „wahren Gott" aus Jesu Gestalt entfernt oder umgedeutet haben, ist nur der „wahre Mensch" übriggeblieben — wobei das „Wahre" leider nicht platonisch, sondern als Wirklichkeit in Zeit und Raum verstanden wird. Christus gilt als eine historische Person; im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung soll er auf palästinischem Boden seine Heilslehre gepredigt, am Kreuz mit seinem Märtyrerblute bezeugt und so die Menschheit „erlöst" haben. In Verlegenheit aber muß der heutige Christ kommen, wenn man ihn um Beantwortung der Frage bittet: „Inwiefern konnte eine historische Person dich erlösen? wie vollzieht sich denn solche Erlösung?"

Der Liberale pflegt den alten ehrlichen Begriff „Erlösung" ins Moderne umzudeuten. Auf die erlösende Kraft der Wahrheit verweist er und nennt Christus wohl schlechthin „die Wahrheit" — als ob die Ethik, die dieser verkündet, geschichtlich erst in seiner Gestalt aufgetreten wäre, während im Berliner „Religionsgespräch" 1910 Pastor STEUDEL, ohne Widerlegung zu finden, erklären durfte: „Ich bin dankbar, wenn mir einer der Theologen einen Spruch Jesu bringt, von dem ich nicht nachweisen kann, daß er zeitgeschichtlich schon lebendig war". Und als ob die Offenbarung der Wahrheit sich auf das Neue Testament beschränkt hätte, während doch vor und nach „Christi Geburt" aus unzähligen Quellen die erlösende Macht des Geistes zusammenfloß; ich erwähne nur die Veden, den Buddhismus, die Zendreligion, den Stoizismus, nenne Sokrates und Plato, verweise dann selbstverständlich auf die Fülle von Erhebung und Läuterung, die unser Menschentum all den tiefsinnigen, bahnbrechenden Forschern, großen Künstlern und edelstarken Herzen im Mittelalter und in der Neuzeit verdankt. Dabei stellt sich dem Jünger der Selbsterkenntnis heraus, was Dr. JOHANNES MÜLLER in seiner „Bergpredigt, verdeutscht und vergegenwärtigt" sagt: „Wir verstehen die verborgene Wahrheit, die damals Zeugnis und Ausdruck fand, nur in dem Maße, als sie selbst unser inneres Erlebnis wird ... Unser Ziel ist nicht, zu erkennen, was sich Jesus damals dabei gedacht hat — das ist nur das Mittel für unsern Zweck, — sondern klar zu werden, was wir uns heute dabei denken müssen, wenn wir es lebendig verstehen, und was wir danach heute tun müssen, wenn wir es uns persönlich gesagt sein lassen." Recht so! Dann löst sich die Heilswahrheit von ihrem geschichtlichen Ursprung los und wird zum selbständigen Geschöpf der Gegenwart. So können wir zu der lebendigen

Religion gelangen, wo uns vom Heiland, wie von der Gottheit, das Wort gilt: „Ich bin es!“ Eine nebensächliche Bedeutung hat dabei die Doktorfrage, ob die Heilswahrheit von der historischen Person Jesus ausgesprochen wurde. Denn niemals läßt sich „ewige Vernunftswahrheit“, um LESSINGs Formel zu wiederholen, auf zufällige Geschichtswahrheit gründen. Aus unserm Innern ist alle Überzeugung gezeugt, gleichviel, wer sie angeregt hat. Bei solcher Sachlage nun ist Jesus nicht unser Erlöser schlechthin, sondern ein Wecker unserer Selbsterlösung. Aber das heißt unkirchlich geredet; denn die Kirche verlangt auch von ihren liberalen Predigern, daß sie beim Katechisieren und von der Kanzel verkünden: Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist der Menschheit Erlöser. Durch Phrasen oder geschraubte Deuteleien sucht mancher aufgeklärte Protestant dem Worte „Erlösung“ religiöse Geltung zu bewahren, doch kein Verständnis bringt ihm unser Zeitgeist entgegen. Überzeugende Nachweise verlangt dieser Zeitgeist, und wo sie einem Bekenntnis fehlen, rechnet er es zu jenen Selbsteinbildungen, jenen unkontrollierbaren Möglichkeiten, für die mit Achselzucken RÉNAN das Wort geprägt hat: „Alles ist möglich — selbst Gott.“ Aber nicht bloß möglich, sondern erweisbar muß es sein, um für wahr gehalten zu werden.

Der Orthodoxe freilich entbindet sich von der Pflicht des Nachweises, indem er schlicht und grob Glauben verlangt für das Unbegreifliche und selbst Vernunftwidrige. Nach dem althergebrachten Jargon des Dogmas ist Jesus Christus dadurch zum Heiland geworden, daß er als Stellvertreter der Menschheit freiwillig und in göttlicher Schuldlosigkeit am Kreuze starb und so, ein sühnendes Opferlamm, alle Menschen befreite von der unermeßlichen Schuld, die wir Erbsünder nie aus eigener Kraft tilgen können. Folglich auch vom Totenreich; diesem sind wir durch Adams Verfluchung anheimgefallen, durch des Menschensohnes Auferstehung aber wie durch eine Befreiungspforte entrissen.

Auf die Schriften, die den Namen Paulus tragen, geht der so spekulierende Erlöserglaube zurück, und es muß daher für die Kirche eine hochwichtige Frage sein, wie die paulinische Spekulation zu deuten und zu verstehen ist. Vor allem kommt in Betracht, ob für Paulus der Erlöser eine historische Person war, oder nicht vielmehr eine innerlich erlebte metaphysische Macht, die nur deshalb in sinnlichen Vorstellungen geschildert wird, weil der Mystiker, um sein Erlebnis auszudrücken, auf Sinnbildlichkeit angewiesen ist. Die Erscheinung, die

den „Auferstandenen" als eine Lichterscheinung und eine Stimme offenbarte, kann bei Paulus kein Wiedererkennen einer ihm schon bekannten Person sein. Und wenn er ähnliche Erlebnisse anderen Christen zuschreibt, so dürfen wir annehmen, daß auch dort keine Erinnerung an einen teuern Verstorbenen erfolgte, sondern die mystische Anschauung jenes fleischgewordenen Gotteswortes, dem man einen schwärmerischen Kult widmete. Nicht unmöglich ist es allerdings, daß Paulus Eigenschaften, die man dem metaphysischen Messias zuschrieb, an einem Märtyrer der jüngsten Vergangenheit vorzufinden glaubte und diesen daher vergötterte. Aber dieser Märtyrer wäre kein historischer Christus. Denn was Paulus und vor allem die Evangelien aus ihm gemacht hätten, wäre eine Übermalung, die einer Neuschöpfung gleichkäme, so wie GOETHES „Faust" etwas völlig anderes als der historische Faust bedeutet. Wenn DR. MAX MAURENBRECHER im Anschluß an die liberale Theologie annimmt, das mythische Bild Jesu habe nicht gänzlich das historische überwuchert, so dürfen allenfalls die Evangelien zum Beweise herangezogen werden (obwohl ich den Beweis nicht für gelungen halte). Was aber Paulus unter dem Christus versteht, ist nichts weniger als eine historische Person.

Von einem Leben Jesu, wie es die Evangelien auf einen geschichtlichen Grund malen, oder wie es die Leben-Jesu-Theologie konstruiert hat, erwähnen die paulinischen Schriften nichts. Zweimal soll Paulus nach seiner Damaskus-Stunde in Jerusalem mit Petrus und Jakobus zusammengekommen sein; doch mit keinem Worte deutet er an, daß er sich damals nach Jesu Charakter, Leben und Lehre, nach seinem Sterben und der Auferstehungsgeschichte erkundigt habe. Das hätte er unbedingt tun müssen, wenn er mit den genannten „Aposteln" eine historische Person zum Range des Messias und Gottessohnes erhoben hätte. Und sicher wäre etwas von der historischen Überlieferung in seine Schriften eingeflossen; viel davon hätte seine Spekulation, seine Lehre vom „Glauben" und seine heidenchristliche Richtung stützen können. Zu beweisen, daß Gott seinen Sohn zur Erlösung hergegeben habe, ist Paulus stets beflissen; aber nur aus den alten Schriften, nicht aus einer Überlieferung von einem historischen Messias zieht er sein Beweismaterial herbei. Christus bedeutet für ihn ein metaphysisches Wesen, nämlich die Gottheit, soweit sie sich im Schöpferworte und im Gottessohn offenbart. So nennt der Colosserbrief (1, 15) Christus den „Erstgeborenen von allen Kreaturen; denn durch ihn ist alles geschaffen

das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare ... Er ist vor allem, und es besteht alles in ihm." Und Col. 2, 9: „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig". Ebenso spricht der erste Korintherbrief (8, 6) von Jesus, „durch welchen alle Dinge sind, und wir durch ihn." Ist es psychologisch denkbar, daß solche Rede eine historische, vor wenigen Jahren hingerichtete Person meinen und bei allen zeitgenössischen Christen Glauben ohne jede Widerrede finden konnte? Nein, hier haben wir es dem „Worte", das schon den Veden als Erlöser galt, mit dem „Logos" des Alexandriners Philo zu tun und mit einer Fortsetzung der philonischen Tendenz, Platos Mystik mit den heiligen Schriften des Judentums zu verschmelzen und durch symbolische Auslegung sowie spekulative Folgerungen den Logos als den längst verheißenen Messias nachzuweisen.

Eine Hauptrolle dabei spielt die Lehre von Christi Opfertode. Mißverstanden wird sie von jenen Kirchenchristen, die vor lauter Buchstabengläubigkeit nicht zum symbolischen Verständnis gelangen. Wörtlich genommen, erinnert der Paulinismus manchmal an den Glauben der alten Mexikaner, die durch Menschenopfer ihre Gottheit zu versöhnen suchten, und an den Kult der Dionysos-Mänaden, die einen geopferten Stellvertreter des Gottes verzehrten, um sich so das Göttliche anzueignen. Nun zieht Paulus allerdings religiöse Ideen einer barbarischen Zeit herbei, sie handeln von der Macht des Blutes, das zu einem Bündnisse und zur Versöhnung mit Gott unerläßlich sei; und Paulus kalkuliert ebenso wie der Jakobusbrief (2, 21), das beste Sühnopfer sei der Gottessohn, geopfert nach Abrahams Beispiel, der seinen einzigen Sprößling, den Träger der Lebens-Verheißung, auf dem „Holze" schlachten wollte. Im ersten Korintherbriefe (5, 7) heißt es geradezu: „Wir haben auch ein Passahlamm, das ist Christus, für uns geopfert." Indessen haben wir es hier mit einem hergebrachten Rabbinerjargon zu tun, den Paulus nicht im Sinne eines materialistischen und abergläubischen Opferkults gebraucht, sondern als sinnbildlichen Ausdruck für Beziehungen zwischen dem Menschen und der übersinnlichen Welt. So deutet das Fleischwerden des Herrn auf Gottes Offenbarung in seiner Schöpfung, zumal in der Menschheit hin. Christus ist der menschliche Adspekt der Gottheit oder auch das göttliche Leben im Volke Israel. Und weil in Abrahams Samen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden sollen, so gilt insonderheit der israelitische Gottesknecht, den Gott aus der „Jungfrau Israel" zeugte, als das fleischgewordene Wort der Verheißung,

als das ewige Leben im himmlischen Jerusalem. Das Erdenwallen dieses göttlichen Sohnes ist tragisch wie Israels Geschichte. Jesaias, Jeremias, der Psalmist schildern ihn als einen mühseligen, mißhandelten Sklaven, dessen Heiligkeit und himmlischer Beruf verkannt werden, gleichsam als den heimlichen Kaiser der Theokratie. Paulus spricht im Philipperbrief von Christus, der sich seiner „göttlichen Gestalt" „entäußert" und „Sklaven-Gestalt" angenommen, ja den Sklaventod am Kreuz erlitten habe. Diese „Schmach Christi", deren Urbild Isaaks Opferung ist, wird im Ebräerbrief auf Moses, von Paulus (1. Thessal. 2, 15) auf Israels Propheten überhaupt bezogen, als handle es sich um einen typischen Vorgang der Volksgeschichte; „Herr, sie haben deine Propheten getötet", spricht der Römerbrief (11, 3), und denselben Gedanken behandelt die Predigt Stephani in der Apostelgeschichte. Märtyrer wie Stephanus, im Urchristentum so zahlreich, dürften einen besonders lebendigen Eindruck auf Paulus gemacht haben, zumal wenn es wahr ist, daß er anfangs zu den Verfolgern, am Ende zu den Verfolgten gehörte. Für Paulus wird die Christengemeinde zum Gekreuzigten, wie mehrere Aussprüche beweisen. „Ihr seid der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil" (1. Kor. 12, 27). Nach dem Epheserbriefe (1, 22) ist Christus von Gott „zum Haupt der Gemeinde gesetzt, welche sein Leib ist", und (4, 12) die „Heiligen" sollen in der Gemeinde den „Leib Christi erbauen."

Indem Christus solchergestalt die Kreuzigung erleidet, findet eine Erlösung statt von der Sündenschuld und vom Tode. Da alle Menschen im Fleisch die sündige Lust haben und von Adam her mit der Erbsünde belastet sind, so vermögen sie nicht aus eigner Kraft gerecht vor Gott zu werden. Das Gesetz des alten, mosaischen Bundes hat sich also nicht als Heilmittel bewährt und sollte mit dem alten Adam am Kreuze absterben, um dem neuen Bunde zu weichen. „Denn die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch; stehet doch geschrieben: verflucht sei jeder, der nicht bleibt in alledem, was geschrieben steht im Buche des Gesetzes, daß er es tue. Christus aber hat uns erlöst vom Fluche des Gesetzes, indem er für uns zum Verfluchten ward, wie geschrieben steht: verflucht ist jedermann, der am Holze hängt." Weil aber Gott nicht umsonst das alte Gesetz gegeben hat, so muß der neue Bund folgerichtig aus dem alten hervorgehen, als dessen Erfüllung und rechtmäßige Ablösung. Daher wird der neue Bund in Form eines Blutopfers gemäß dem alten Bunde vollzogen, und

Paulus spricht (Gal. 2, 19): „Ich bin aber durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, auf daß ich Gott lebe; ich bin mit Christo gekreuzigt." Und Gal. 3, 17: „Der Bund, der von Gott zuvor bestätigt ist auf Christum, wird nicht aufgehoben, daß die Verheißung sollte durch das Gesetz aufhören, welches gegeben ist über vierhundertdreißig Jahre hernach. Denn so das Erbe durch das Gesetz erworben würde, würde es nicht durch Verheißung gegeben; Gott aber hat es Abraham durch Verheißung frei geschenkt." Dies Erbe Abrahams, die Verheißung vom unsterblichen Samen Isaaks, den der treue Gottesdiener zum Opfer hingab, bedeutet die Überwindung des Todes, der durch die Sünde in die Welt gekommen ist. Folglich erlöst Christus die sterblichen Adamskinder nicht bloß von Sünde und Gesetzesfron, sondern auch aus der Unterwelt. Selber freilich muß er zu diesem Behufe den Tod schmecken und ins Totenreich niederfahren. Dort bezwingt er „die Pforten der Hölle" und reißt sie für alle Sterblichen auf, so daß sie dem Auferstandenen folgen. „Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen. Sintemal durch einen Menschen der Tod und durch einen Menschen die Auferstehung der Toten kommt. Denn gleichwie sie in Adam alle sterben, also werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden" (1 Kor. 15, 20).

Die Leistungen des Erlösers beruhen, wie deutlich zutage tritt, alle darauf, daß er Stellvertreter der Erlösten ist. Dieser paulinische Begriff hat nicht überall Verständnis gefunden. Eingewendet wurde, eine Ablösung der Schuld durch einen Stellvertreter widerstrebe unserm Gerechtigkeitsgefühl. Ja, wenn der paulinische Erlöser ein äußerlicher wäre, dem Erlösten derart gegenüberstehend wie eine Person der andern! Aber der Mystiker Paulus gehört zu denen, die ihrem Gott und Heiland gegenüber „ich bin du" sagen, und ihm vollzieht sich die Kreuzigung des alten Adam, die Auferstehung des himmlischen Menschen im eigenen Innern. Somit bedeutet unsere Erlösung durch den Stellvertreter im Sinne Pauli eigentlich unsere Selbsterlösung, wenn diese auch durch Christus bedingt wird. Christus stellt dabei einfach das Göttliche dar, das in unserm bessern Selbst sich betätigt und die Menschen ewig mit Gott verbunden hält. Dies Göttliche gilt es zu voller Glorie auszubilden; untergehen sollen in ihm die irdischen Interessen, so daß an Stelle des Fleisches ein geistiger Leib tritt, mittels dessen die Adamskinder gemeinsam zu Christus gehören. Wie entschieden Paulus auf die Notwendigkeit hinweist, daß man durch Selbsttätigkeit sich den Erlöser

anzueignen habe, beweisen viele Stellen aus den Episteln; nur ein paar davon seien angeführt. „Gleichwie Abraham Gott geglaubt hat, und es ihm zur Gerechtigkeit gerechnet ist, so erkennet ihr ja nun, daß die des Glaubens sind, das sind Abrahams Kinder" (Gal. 3, 7). „Versucht euch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüfet euch selbst. Oder erkennet ihr euch selbst nicht, daß Jesus Christus in euch ist? Es sei denn, daß ihr untüchtig seid." Zu diesen Äußerungen wäre zu bemerken, daß Luther mit dem Worte „Glauben" übersetzt, was eigentlich vertrauensvolle Hingabe, nicht intellektuelles Fürwahrhalten bedeutet. Der „Glaube" an Christus ist also die treue Hingabe an den Gott im eigenen Herzen. „Ich bin mit Christo gekreuzigt; ich lebe freilich, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir; was ich nämlich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in der Hingabe an den Gottessohn, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben" (Gal. 2, 20). „Deshalb beuge ich meine Knie gegen den Vater unseres Herrn Jesu Christi . . ., daß er euch Kraft gebe . . ., stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen und Christum wohnen zu lassen durch den Glauben in euern Herzen, und durch die Liebe eingewurzelt und gegründet zu werden" (Gal. 3, 14ff.). „Meine lieben Kinder, welche ich abermals mit Ängsten gebäre, bis daß Christus in euch eine Gestalt gewinne" (Gal. 4, 19).

Wie überhaupt die sinnbildliche Bedeutung der Bibel von den Kirchenchristen vernachlässigt wird, so auch die Symbolik des Kreuzes. Spricht Paulus vom „Gekreuzigten", so brauchen wir nicht grade an einen persönlichen Jesus zu denken, der am Kreuze starb. Einen andern, nicht historischen, sondern metaphysischen Sinn hat das Kreuz seit den ältesten Zeiten, und der paßt durchaus in den mystischen Charakter des Paulinismus hinein. Nach dem zweiten Kapitel des Epheserbriefs hat Gott uns „samt Christo" lebendig gemacht und „in das himmlische Wesen versetzt, in Christo Jesu"; „denn er ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat und hat abgebrochen den Zaun, der dazwischen war, indem er durch sein Fleisch wegnahm die Feindschaft, nämlich das Gesetz, so in Geboten gestellt war, auf daß er aus zwei einen neuen Menschen in ihm selber schaffte und Frieden machte, und daß er beide versöhnte mit Gott in einem Leibe, durch das Kreuz, und hat die Feindschaft getötet durch sich selbst." Die „beiden", von denen hier die Rede geht, sind die Prinzipien des Dualismus, das Irdische und das Himmlische. Ohne Christus wären sie voneinander schroff, in „Feindschaft", wie durch einen „Zaun" getrennt, und so kämen wir nie

zu Gott. Christus aber bringt eine Vermittlung zustande, eine wechselseitige Durchdringung der beiden Prinzipien, und sie findet im Kreuz ihr Sinnbild, insofern sich hier zwei Linien schneiden, die wagerechte, das ist die Erdfläche, und die himmelwärts weisende die senkrechte. Im Kreuze wird also der Mittler zwischen Gott und der Welt, das Fleischwerden des Wortes, die Erlösung angedeutet. Das ist, wie gesagt, uralte Symbolik, und die Erklärung des Kreuzes für Christi eigenstes Zeichen läßt sich nur in dem Sinne aufrecht erhalten, daß eine Art Christentum, verwandt mit dem Paulinismus, schon viele Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung existierte.

Zu Tharsus geboren, wo Stoizismus und Platonismus empfängliche Pflanzstätten gefunden hatten und zugleich die Verehrung des leidenden, sich für die Welt zum Opfer gebenden, dann vom Tode auferstehenden Gottes in verschiedenen Mythen und Formen bekannt war, ein Rabbiner und zugleich ein gebildeter römischer Bürger, war Paulus von der Weltgeschichte gewissermaßen prädestiniert, jenes Christentum zu gestalten und zu verbreiten, in dem sich eine sinnbildliche Mythik der „Heiden" mit dem Verheißungsglauben des „auserwählten Volkes" mischte. Allerdings war der esoterische Sinn des Paulinismus nicht geeignet, bei der Menge Verständnis zu finden, wie denn überhaupt die lebendige Religion den „Vielzuvielen", ihrer egoistischen Sinnlichkeit und Oberflächlichkeit, ein Buch mit sieben Siegeln ist. Einem Gesetze der Völkerentwicklung gemäß mußte die Mystik Pauli ein exoterisches Gepräge erhalten, je mehr sich das Christentum ausbreitete, und so kam es, daß die Christusgestalt ihren geistigen Charakter immer mehr einbüßte und zu einem sinnlich greifbaren, historischen, wenn auch magisch wunderbaren Menschen wurde!

Das gleiche Entwicklungsgesetz hat auch aus den Gestalten mehrerer anderer Mythen historische Persönlichkeiten gemacht. Wenn eine Mythe ihren geistigen Gehalt verliert, sei es nun, daß dieser für die Menge zu tiefsinnig ist, sei es auch, daß eine rivalisierende Religion ihn verketzert, so wandelt das Volk die Mythe gern in Sage um, indem es, an historische Schauplätze oder Persönlichkeiten anknüpfend, aus dem, „was sich nie und nirgends hat begeben", eine Menschengeschichte macht. Als Beispiel kann uns die Mythe von Wotan dienen, dem Lebensgeist, der im Winter unterirdisch schläft. Weil die Kirche das germanische Heidentum nicht duldete, verwandelte sich Wotan, der den Beinamen „Ruotperacht", der Rat-prächtige, führte, in „Ruprecht",

den Knecht des Christkindes, und als winterlicher Schläfer in den heimlichen Kaiser, der im Höhlenpalaste träumt, während die Raben, Wotans Vögel, draußen um den Berg fliegen; die Ähnlichkeit der Worte Ruotperacht und Rotbart ward ein Anlaß dafür, daß dieser Kaiser, den man auch mit Karl dem Großen identifiziert hatte, später Kaiser Rotbart oder Barbarossa genannt wurde.

Was nun das Urchristentum oder das „vorchristliche Christentum" betrifft, so empfand es einen besonderen Anlaß, den mythischen Christus zur historischen Person umzuformen. Wenn freilich Prof. DR. DREWS vermutet, diplomatische Erwägungen hätten es veranlaßt, seinen Heiland in den Rahmen des staatlich anerkannten Judentums, als dessen irdischen Messias hineinzumalen, so scheint mir diese Hypothese nicht genügend, um die bedeutsame Umwandlung der Christusgestalt zu erklären. Neben der Diplomatie dürften auch innerliche Eigenschaften der jüdischen Religion maßgebend gewesen sein. So das mosaische Gebot: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andern Götter haben neben mir." Jahves Eifersucht duldete neben sich keinen besonderen Erlösergott im Sinne des griechisch-römischen Heidentums, dessen polytheistischer Charakter unbedenklich neue Göttergestalten und Mythen in den Kreis seines Glaubens aufnahm. So verbreitete sich der persisch-babylonische Mithradienst durch das ganze Römerreich, besonders im Heere, und ward ein mächtiger Rival des Christentums. Während aber Mithra ein Gott unter Göttern bleiben durfte, konnte das Judentum den Erlöser nur als den Messias nach Jahves Ratschluß, den göttlich Beauftragten und Gesandten, gelten lassen. Bei Paulus ist die Unterordnung Christi unter Gott nur deshalb nicht ausgeprägt, weil die Gestalten des Göttlichen vom Mystiker nicht in scharfer Trennung, eher als Einheit (unio mystica) erlebt werden. Anders empfand die Menge der Judenchristen; zwischen Gott und seinem Sohne deutlich unterscheidend, wies sie letzterem die Rolle eines Messias in Menschengestalt zu, der in bestimmten geschichtlichen Verhältnissen seine Erdenlaufbahn und sein Erlöserwerk vollbringt und dabei den Verheißungen und den Weissagungen der heiligen Schriften entsprechen muß.

Ihren Niederschlag hat diese exoterisch-religiöse Auffassung der Judenchristen in den Evangelien gefunden. An Einschiebseln und Umarbeitungen reich, möchten diese Schriften zeigen, daß der mythische Christus identisch ist mit dem Messias, den die heiligen Schriften verheißen, und diesen Nachweis glauben sie im Rahmen des Judentums

zu liefern, indem sie Christi Erdenwallen gemäß den messianischen Weissagungen konstruieren. Wenn in diese Christologie der jüdischen Christengemeinden mancherlei heidnische Sage hineinarbeitete, so entspricht das dem synkretistischen Religionscharakter der Zeit. Selbst ein schwärmerischer Anhänger des historischen Christus, Prof. WEINEL, muß gestehen: „Die Christologie war fast fertig, ehe Jesus auf die Erde kam." Christologie aber bedeutet die Dichtung vom Christus, von messiasgläubigen Sekten aus ihrer religiösen Sehnsucht heraus gestaltet. Wie sich das Heilandsbild aus den messianischen Weissagungen des Alten Testaments und aus einer Fülle von Zügen der Buddah-, Mithra-, Osiris-, Thammuz-, Attis-, Adonis- und Dionysos-Mythen synkretistisch entwickelt hat, ist neuerdings in vielen Schriften behandelt worden; ich will das reiche Material hier nicht wiederholen.

Eine Dichtung! Lebhafte Verwahrung legen die Anhänger der landläufigen Theologie gegen diese Bezeichnung ein. Eine Dichtung, entgegnen sie, zeigt den Charakter eines Kunstwerkes, während die Evangelien doch ungeschmückte schlichte Berichte darstellen und eines einheitlichen künstlerischen Plans entbehren. Der zweite Teil dieser Entgegnung mag gelten; der erste aber ist dahin zu berichtigen, daß es ja auch Dichtungen gibt, die im Ausdruck und in der Komposition der künstlerischen Durchbildung entbehren. Beispiele liefern die Aufzeichnungen von Volkspoesie. Auch im vorliegenden Falle haben wir es mit einer Art Volkspoesie zu tun, und zwar mit einer kollektiven Produktion, hervorgegangen aus einer religiösen Idealisierung, symbolisierenden Mystik und mythenbildenden Phantasie, die in den Gemeinden der Christusverehrer jahrhundertelang gearbeitet haben mag, bis sich das Bild der Evangelien wie ein Niederschlag kristallisierte. Der Mangel an Einheitlichkeit in der Komposition des Lebens und Charakters Jesu ist mir eine Tatsache. Keine Psychologie disputiert den Widerspruch hinweg, wie derselbe göttliche, vollendete, stets vorbildliche Mensch einerseits entrüstet die Krämer aus dem Tempel gejagt, andrerseits das „Widerstrebe nicht dem Übel" beherzigt haben soll; oder wie es möglich war, daß er, Herzen und Zukunft durchschauend, einen Judas in den engen Jüngerkreis aufnehmen, in Versuchung führen und zum Werkzeug seiner Opferung machen konnte. Solche Widersprüche, deren Bedeutung nicht gering ist, können sehr wohl kollektiven Erzeugnissen der Phantasie eigen sein. Indessen bilden sie einen ernsten Grund gegen die Annahme, in den Evangelien liege die Biographie

einer wirklichen Persönlichkeit vor. Was die den Evangelien zugeschriebene Lebenswahrheit betrifft, so finde ich sie zwar in einer Fülle von Einzelheiten, nicht jedoch in der Gesamtschilderung. Gleichwohl ist auf theologischer Seite behauptet worden, das Bild Christi sei so anschaulich, daß es der Wirklichkeit abgelauscht sein müsse. Die Anschaulichkeit zugestanden, bewiese sie doch nichts für die historische Wahrheit; auch die Märchen der Brüder Grimm sind ja recht anschaulich, wie denn Anschaulichkeit nicht bloß der guten Historie eigen ist, sondern vor allem zum Wesen der Dichtung gehört.

Zu den bisher erwähnten Bemängelungen unserer Mythentheorie tritt der Einwand, die großen Geistesbewegungen in der Weltgeschichte seien noch stets von genialen Persönlichkeiten hervorgetrieben und zu ihren Erfolgen geführt worden, es müsse also auch das Christentum von einem gewaltigen Schöpfer und Führer hervorgebracht sein. Diese geschichtsphilosophische Bemerkung ist insofern übertrieben, als sich der geniale Schöpfer und Führer doch nicht immer in der Einzahl befindet und jedenfalls den Brennpunkt von Bestrebungen und Ideen bildet, die eine ganze Volksschicht beseelen. Die christliche Strömung war, wie nachgewiesen wurde, schon Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung in Sekten und selbst großen Religionen lebendig. Um ihren Zusammenschluß zu einem System und den Sieg ihrer Propaganda zu verstehen, brauchen wir nicht eine einzelne gewaltige Persönlichkeit anzunehmen. Eine begeisterungsvolle Bewegung verfügt stets über mehrere machtvolle Bildner und Bahnbrecher. Schließlich reichte ein Paulus hin, um durch Lebensfeuer und Organisation das aufstrebende Christentum derart zu kräftigen, daß es die Verfolgungen überdauern und in Jahrhunderten zur Weltreligion auswachsen konnte. Doch selbst zugegeben, eine historische Person „Jesus" habe das Christentum hervorgebracht, so ist diese zur Mythe geworden und nicht identisch mit dem Christus der Evangelien. Zur Identifizierung mag ein Umstand beigetragen haben, den meine (1903 erschienene) Schrift „Die Christusmythe" vermutet: Der historische Jesus mag unter den Juden der Kaiserzeit der erste große Prediger vom innern Heiland, dem fleischgewordenen Gottesworte gewesen sein, und seine Parabeln vom „Menschensohne" oder „Christus" mögen von der Überlieferung mit seiner historischen Gestalt verschmolzen worden sein.

Der Widerstand gegen die Annahme, Christus sei eine Mythengestalt, geht weniger aus dem Verstand, als aus dem Gemüte hervor.

Zum Teil haben wir es hier wohl mit jenem Fanatismus zu tun, der sich dagegen sträubt, einen „heiligen" Glauben aufzugeben. So entrüstet sich zuweilen der nationale Schweizer, wenn die Wissenschaft, auf zuverlässige Gründe gestützt, ihm vorhält, sein Landesheros Wilhelm Tell sei keine historische, sondern eine mythische Gestalt. Sehen wir aber vom Fanatismus ab, der in einem logischen Gefecht ja nicht satisfaktionsfähig ist, so begegnet uns doch auch ein ernster Einwand, der sich auf das Recht des Gemütes beruft.

Die Mythentheorie, so wird geltend gemacht, führe zu einer traurigen Entwertung des Christentums; wenn Christus eine Dichtung sei, so werde die ganze christliche Religion zu einer Einbildung, einem Wahne degradiert. Dies Bedenken erfordert eine ausführliche Auseinandersetzung, zumal es auf einer falschen Weltanschauung beruht, ja auf einer Weltanschauung, die heutzutage landläufig ist. Ich meine jenen Materialismus, der die Realität der Idee nicht anerkennt und nicht versteht, wie die Symbolik für eine Erkenntniskraft gelten darf, die Reales erfaßt. Merkwürdig, daß grade Verteidiger des theologisch-üblichen Christentums sich den Vorwurf des Materialismus zuziehen, während ich, ein Vertreter der Mythentheorie, auf idealistischem Boden stehe.

„Wie könnte ein Christus unser Erlöser sein" — so ruft unwillig mancher Kirchengläubige — „der nichts ist als eine Idee!" — Mit solcher Geringschätzung der Idee richtet sich der Geringschätzer selber — gemäß dem Goethewort:

„Wie einer ist, so ist sein Gott;
Darum ward Gott so oft zum Spott."

Ein Zeichen innern Unvermögens ist es, die Sinnenwelt für die eigentliche Wirklichkeit zu halten und blind zu sein gegenüber den höhern Realitäten des geistigen Lebens. Weil mancher moderne „Christ" kein hinreichendes Verständnis für die Ideenwelt hegt, vielmehr — trotz seiner Katechismus-Theologie — an die Materie glaubt, drum macht auf ihn keinen Eindruck ein Christus, der eine geistige Realität bedeutet; Fleisch und Blut soll sein Heiland besitzen, ein zeitlich und örtlich bestimmtes konkretes Leben, eine Familie, einen Stammbaum, einen geschichtlichen Lebenslauf. Dieser Materialismus wurzelt in unserm „Zeitalter der Naturwissenschaft". Hohe Ehrung verdient sie allerdings; doch mit ihren Daten allein und einseitig mit ihrer

Methode läßt sich keine umfassende Weltanschauung zustande bringen. Der Naturforscher untersucht die Wirklichkeit mit den Sinnen, die er durch Hilfsmittel möglichst verschärft; so vermag er viel, jedoch nur die eine Seite des Alls, die sinnfällige, zu erleben, während es doch noch eine andere, die geistige, gibt. Wird diese vernachlässigt, so bildet sich ein Materialismus aus, der die Tatsachen des Innenlebens nicht als vollgültige Realitäten anerkennt, vielmehr zurücksetzt hinter das Materielle, als bloß sekundäre Eigenschaften der Materie betrachtet. Die Idee hält er für ein Gehirnprodukt, und wenn einmal die Gehirnwesen aussterben, erlöschen die letzten Funken des Geistes und Gemüts. Im knappen Rahmen unserer Betrachtung kann ich diesen Irrtum nicht widerlegen. Doch ich möchte hier den Naturforscher, falls er dem Materialismus huldigt, daran erinnern, daß all seine Begriffe auch der Begriff „Materie" oder „Bewegung", und die „Naturgesetze", an deren Walten er glaubt, ideelle Tatsachen sind. Kein körperliches Auge hat je die Materie gesehen, oder das Atom, oder die Bewegung, oder das Fallgesetz, oder das Gesetz von der Energie-Konstanz, auch nicht „das Wasser" oder „die Eiche". Das Allgemeine, der Begriff, die Regel — grade das, wonach die Naturforschung sucht — wird mit dem Auge des Geistes geschaut, und die Sinnesempfindungen geben lediglich Material, das der Geist sichten und mit seinem eigentümlichen Formungsorgan „begreifen" muß. Genau entgegengesetzt dem Materialismus lautet der Satz, mit dem nach idealistischer Ansicht die moderne Philosophie anhebt: „Ich denke — also bin ich." Das geistige Schauen stellt für Cartesius die primärste Tatsache dar, und im Grunde weiß der Mensch nur von seiner Innenwelt; sie liegt auch der objektiven Welt „da draußen" zugrunde. Um diese Erkenntnistheorie deutlicher vom Materialismus abzuheben, erinnere ich an ein Gespräch, das zwischen Schiller und Goethe stattfand, als Goethe seine Lehre von der Pflanzenmetamorphose vortrug und mit charakteristischen Federstrichen eine symbolische Pflanze zeichnete. „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee", wandte Schiller ein. Goethe, dem der Kantische Sinn dieser Unterscheidung noch nicht geläufig war, mochte glauben, Schiller wolle die Idee hinter die sinnliche Erfahrung zurücksetzen, und lehnte sich verdrossen dagegen auf; er hatte die Idee von einem Grundtypus der Pflanze als vollgültige Erfahrung erlebt. Was Goethe hier bekämpfen wollte, war ein Nominalismus, der die Ideen für bloße Namen ohne objektive Wesenhaftigkeit hält. Heftig stritt im Mittel-

alter der Nominalismus wider seine Gegenpartei, die sich realistisch nannte, weil sie den Ideen eine Realität im Sinne Platos zuschrieb. Die Oberhand gewannen die „Nominalisten", von der materialistischen „Empirie" eingenommen. Indessen ist der Rechtsstreit zwischen Nominalismus und Realismus noch keineswegs endgültig zu des ersteren Gunsten entschieden, und ich hege die Überzeugung, wenn unser philosophisches Sinnen aus der Sackgasse der einseitig physischen Weltbetrachtung einen Ausweg finden soll, wird es gar nicht umhin können, den Platonismus Zugeständnisse zu machen.

Solche Renaissance des idealistischen „Realismus" wird der Dichtung und Symbolik Gerechtigkeit widerfahren lassen, indem sie deren Wahrheitsgehalt gelten läßt und anerkennt, daß wir es in der sinnbildlich schaffenden Phantasie mit einer Erkenntniskraft zu tun haben, ja, daß sich jegliches Innenleben überhaupt nur in Sinnbildern erfassen und mitteilen läßt — wie denn im Grunde unsere ganze Sprache, selbst die abstrakte, Symbolik ist. Da nun das Symbol nicht den Einzelfall meint, sondern stets eine allgemeinere Innerlichkeit, so erhebt es sich über die sinnliche Wirklichkeit zum Erfassen der Idee. Und so trifft das Aristoteleswort zu, die Poesie sei philosophischer als die Geschichte. Entsprechend möchte ich den Satz aufstellen: Die Poesie, die Mythe von Christus hat mehr philosophischen und religiösen Gehalt als ein historischer „Heiland". Ich denke an Dichtungen, in denen bildlich die Sehnsucht nach dem Höchsten sich ausdrückt, an die „Göttliche Komödie", an „Faust". Die faustische Titanenkraft, ihr unermüdliches Emporstreben aus der Enge zum Unendlichen, aus der Nichtigkeit zum Sinn des Lebens bedeutet einen Extrakt, von Goethes Phantasie aus dem Ideenleben der ganzen Menschheit gezogen und zu einem Geschöpfe verdichtet. In diesem Faust stellt sich also etwas vom ewigen Menschen dar, und hierin besteht die große Wahrheit der Dichtung, während ihr historischer Kern nichts bedeutet. Kunst, Sinnbildlichkeit ist für solch ideellen Gehalt das rechte Ausdrucksmittel. In der Christusmythe nun haben wir eine machtvolle Religionssymbolik, wohl die innigste, tiefinnigste und bedeutsamste, deren die Menschheit bisher fähig war. Wer sie erlebt, wie sie erlebt sein will, findet in ihrer Geistigkeit lebendige Religiosität.

In der Christusmythe sehe ich eine sinnbildliche Darstellung jener Kräfte und Vorgänge unserer Innerlichkeit, von denen sich die Erlösung erwarten läßt. Da ist vor allem die Sehnsucht, aus irdischer

Dürftigkeit zur Freiheit und Vollkommenheit einer höhern Geisteswelt zu gelangen, das Heimweh nach dem „Vater", jenes „πιστευειν", das keineswegs Fürwahrhalten bedeutet, sondern vertrauensvolle Hingabe an das höchste Wesen in uns. Goethe meint es mit den edeln Versen:

„In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten —
Wir heißen's Frommsein . . ."

Ein andres Goethewort mag zur Ergänzung dienen:

„So weit das Ohr, so weit das Auge reicht,
Du findest nur Bekanntes, das ihm gleicht,
Und deines Geistes höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug."

Die „unio mystica", das Sichgöttlichfühlen des endlichen Geschöpfes im unendlichen Schöpfergrunde, wird in der Christusmythe verbildlicht als die Königshoheit der Himmel, als die Gottessohnschaft, Gottmenschlichkeit, Verklärung und Himmelfahrt, das Thronen zur Rechten Gottes. Keine Einbildung ist solches Selbstbewußtsein, sondern tiefe Erkenntnis; jeder Einzelmensch ist ja ein Ausdruck der Ewigkeit, ein Moment, in dem sich der Sinn des unendlichen Lebens und die ewige Idee des Menschen emporzuringen sucht. Unter dieser Idee verstehe ich keinen Begriff im nominalistischen Sinne, sondern eine Realität im Sinne Platos. Sie verhält sich zu den Einzelmenschen ähnlich wie die eine Sonne zu ihren vielen Spiegelbildern, die sie in allerlei Gewässern und Lachen findet; oder wie der Lichtstrahl zu den Regenbogenfarben, die er mittels des Prismas aus sich hervorbringt. Die Idee des Menschen oder der Idealmensch ist die ewige Wahrheit im Menschen, unser aller Heiland, der uns aus Zersplitterung und egoistischer Vereinsamung zur Einheit, zum Frieden in „Gott" führt. Wird sich der Ich-Mensch dieses bessern Selbstes bewußt, so überwindet er die Schranken, vom Egoismus zwischen den einzelnen Geschöpfen errichtet. Und es geht ihm die Offenbarung auf: „Tat twam asi! Erkenne dich selbst im Mitmenschen wieder! Dein Nächster enthält ja dein eignes Selbst! Drum liebe deinen Nächsten

wie dich selbst! Im göttlichen Monon, das alle Geschöpfe verbindet, eigne dir das Heil an!"

So einfach freilich, wie man sein Auge zum Schauen öffnet, vollzieht sich die Erlösung nicht. Ein Ringen mit dem Ideal ist unerläßlich, wie der Patriarch mit seinem Gotte rang: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn." Die Ichsucht mit ihrer niedrigen, das Geistige so oft überwältigenden Gier, den „alten Adam", gilt es abzutun, das bessere Selbst aber, den Christus, zu erwecken. Eine Passion ist das; nimmst du dein Kreuz auf dich, so mutest du dir eine Fülle herber Entsagung zu: Gegen den Versucher hast du immer wieder anzukämpfen, abgewandt von den Idolen der Weltlichkeit, schreitest du durchs Leben, arm und niedrig, verkannt und verfolgt, um schließlich, von den Nächsten verraten und im Stiche gelassen, am Marterholze zu seufzen: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" So vollzieht sich die Trennung des unsterblichen, vollkommenen Teils von unserer minderwertigen Natur. Aus dem Grabe der Nichtigkeit erfolgt die Auferstehung zum ewigen Leben. „Die Zeit ist gekommen, daß der Menschensohn (Idealmensch) gelte, wahrlich ich sage euch, wenn das Weizenkorn (die Kreatürlichkeit) nicht in die Erde fällt und starb, so bleibt es für sich allein (erfüllt in solcher Vereinsamung nicht den Lebenssinn); wenn es aber starb (keimend im Erdenschoß), trägt es viele Früchte (die Weizenkörner der hervorgebrachten Ähre); wer seine Seele (im Sinne der Ichsucht) liebt, der wird sie verlieren (ihren Verlust befürchten und erleiden); wer aber seine Seele hasset (die Ichsucht absterben läßt), wird sie in dieser Welt behüten fürs ewige Leben."

Was diese Art Christentum hoch über andre Religionen erhebt, ist die Einsicht, daß uns kein fremdes Wesen, kein von uns getrennter Gottregent, helfen kann, sondern einzig unsere eigene Kraft, das bessere Selbst. Herkules ist mehr als Zeus; herkulisches Ringen, Entbehren, Überwinden, nichts andres ist der göttliche Heiland, und in unserm Gemüte der Schauplatz seiner heroischen Arbeiten. Diesem innern Christus, weder einem übernatürlichen, noch auch dem historischen Jesus, gebührt unser volles Vertrauen. Suchet ihn nicht in der Wüste, nicht in der Kammer des Eremiten; sondern wie der Blitz, von einem Himmelsende bis zum andern flammend, die ganze Entwicklung der Menschheit mit dem Strahl der Ewigkeit durchleuchtet, erhaben über Raum und Zeit, so ist die Parusia, die Allgegenwart des Menschensohnes. Wessen Auge von diesem blendenden Lichte berührt wurde,

hört wohl auf, ängstlich zu fragen: Wo bleibt der Erlöser? Ebenso wie den Kreuzfahrern, die sich nach sinnlicher Gemeinschaft mit dem Jerusalemer Heiland sehnten, möchte er allen Verehrern des historischen Christus die Mahnung zurufen:

„Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?
Der Auferstandene, dort ist er nicht!
Kehrt in die Heimat ein, der ihr entboten!
Kehrt in euch selbst ein! Innen ist das Licht!"

DIE KIRCHE IM LEBEN DER GEGENWART

VON ERNST TROELTSCH

VOR kurzer Zeit sprach in einer großen liberalen Versammlung ein gefeierter Redner und bekannter Gelehrter über das Programm des Liberalismus und darunter auch über das kirchenpolitische Programm. Er trat ein für volle Toleranz unter Wahrung der Rechte des Staates, für Anerkennung alles „echten" religiösen Sinnes und für Vermeidung alles Kulturkampfes. Zum Schluß meinte er aber, das beste kirchenpolitische Programm habe ein Schwarzwälder Bauer entwickelt, der sagte: „Die Geistlichen sollen die Kranken besuchen, für die Toten sollen sie beten, aber die Gesunden sollen sie in Ruhe lassen." Das letztere war der Versammlung offenbar aus dem Herzen gesprochen; denn sie bekundete ihre Zustimmung mit leidenschaftlichem Beifall. Der Hohn über die Kirchen ist in diesen Kreisen das Populärste, und auch das Bekenntnis zur Toleranz ist hier nicht sehr verschieden von einer Äußerung der Geringschätzung.

Bald darauf besuchte mich ein Geistlicher vom Lande, der im Gespräch auch auf die liberalen Wahlaussichten kam. Sein Wahlkreis war bisher liberal vertreten und hatte nun einen liberalen Landwirt aufgestellt. Er versuchte für diesen Stimmung zu machen. Darauf sei ihm aber immer erwidert worden, die Landwirtschaft trenne nicht, aber die Liberalen seien gegen die Religion, und da wählten sie lieber konservativ oder Zentrumsleute, die doch auch wenigstens Christen seien und schließlich keine schlechte Politik für den Bauern machten. Mein Besucher hielt infolgedessen die Sache für aussichtslos und erachtete es für richtiger, jede politische Meinungsäußerung zu unterlassen, um sich die Stellung nicht zu untergraben.

Oder ein anderes Beispiel. In der Beilage der Vossischen Zeitung schrieb Simmel, einer der scharfsinnigsten und gedankenreichsten unter den lebenden Philosophen, einen Aufsatz über die Lage der Religion in der heutigen Welt. Er meinte dort, die moderne Wissenschaft habe in der Tat jeden Gedanken an Gott und an göttliches Wirken unmöglich gemacht, aber sie habe natürlich die Tatsache des religiösen Gefühls selbst nicht beseitigen können. Dieses liege als eine besondere Zuständlichkeit und Stimmung im Menschen und brauche nicht bekämpft zu werden; man müsse es nur als einen Stimmungszustand fassen, ohne auf Gott und Gottesgedanken zu reflektieren, eine Religion ohne Gott und ohne Gemeinschaft, aber als ein wesentlicher Bestand-

teil im Reichtum menschlichen Seelenlebens und als ein heilsames Gegengewicht gegen die Selbstzufriedenheit und Abgeschlossenheit unseres Kulturgefühls. Also die Religion mediatisiert und individualisiert zu einem Stimmungszustand für Ästheten und Literaten und alle Kirchen und aller Kirchenglaube, getötet von der Wissenschaft.

Gleichzeitig erschien von Johannes Schlaf, dem bekannten Dichter der modernsten Literaturbewegung, ein Schriftchen über Kirche und Christusdogma. Hier warnte er vor der Zerreißung des politisch-sozialen und des religiösen Menschen als vor einem modernen demokratischen Vorurteil widersinnigster und gefährlichster Art. Das religiöse und das Gesamtleben gehörten zusammen, und dieses zöge Kraft und Gesundheit aus jenem. Dann aber sei das einzige zusammenhaltende Band, der Christusglaube, nicht zu zerschneiden. Nur durch ihn gebe es eine starke und die Gesellschaft umfassende Religionsgemeinschaft. Also die Religion nur als Kirche und Gemeinschaft voll entfaltet und als solche dem Gesamtleben unentbehrlich, zu einer Wiedergeburt ihrer wesentlichsten Grundgedanken gerade von der Gegenwart berufen.

Zu diesen Beispielen nehme man hinzu die Flut von apologetisch-theologischen Schriften, von freigeistig-aufklärerischer Polemik und von vermittelnden Ausgleichen, die Staat und Kirche, Gesellschaft und Religion, Kultur und Christentum miteinander versöhnen oder verbinden oder gegeneinander abgrenzen wollen. Und schließlich denke man an die ungeheure Indifferenz derer, die davon überhaupt nichts wissen oder nichts wissen wollen. Dann hat man ein Bild von dem Rauch und Dunst der Meinungen und Urteile, der Leidenschaften und Gleichgültigkeiten, der Paradoxien und Geistreichigkeiten, die über der Existenz der modernen Kirchen liegen.

Welches ist nun aber die Realität, die unter diesem Rauch und Dunst, unter diesem Wirrsal widersprechender Meinungen liegt als unzweifelhafte Tatsache und gegebener Sachverhalt?

Darauf ist schwer zu antworten. Die Dinge liegen in den verschiedenen Ländern sehr verschieden. In den romanischen Nationen herrscht der schroffe immer mehr zentralisierte und romanisierte Katholizismus und neben ihm ein oft ganz in Materialismus übergehender Positivismus. Aber die Kirche völlig aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt, auf eine rein private Existenz angewiesen hat nur Frankreich. Dort wächst jetzt in breitem Umfange eine wirklich kirchenlose Bevölkerung auf, und erst, wenn dieser Zustand ein halbes Jahr-

hundert gedauert haben wird, wird man sagen können, wie eine kirchenlose Nation aussieht, welchen Gewinn und welchen Schaden sie davon gehabt hat. In den übrigen romanischen Nationen sitzt die Macht der Kirche noch tief genug, namentlich bei den Frauen und dem Landvolk, und auch in den Oberschichten fehlt es nirgends — auch in Frankreich nicht — an solchen, welche die idealistischen Kräfte der Kirche neu zu beleben und dem modernen Leben einzugliedern oder beizuordnen für möglich und notwendig halten; man trifft hier die edelsten und gebildetsten Männer. Bei den angelsächsischen Nationen wiederum herrscht das mit ihrer Art von Demokratie eng verbundene Freikirchentum, das die Religion nicht um ihrer Unbeweisbarkeit und Bedenklichkeit, sondern um ihrer Größe und Heiligkeit willen der Staatsregelung entzieht, zugleich aber die allerstärkste soziale Macht der Kirchen nicht aus-, sondern einschließt. Zu allen großen Fragen des öffentlichen Lebens nehmen hier die Kirchen frei Stellung: die Trockenlegung oder Entalkoholisierung eines großen Teiles von Amerika ist zum guten Stück ihr Werk. Als in Chicago, einem der furchtbarsten Mischkessel buntester Völkerwanderung, Raub- und Mordtaten ungewöhnlich überhand nahmen, wandte sich der Stadtrat an die Geistlichen aller Denominationen mit der Bitte um Bekämpfung dieses Übels. Indifferenz und Skepsis werden auch in England und Amerika nicht selten sein. Aber man schont die Kirchen als eine Art nervensparender Kraft, als eine der großen historischen Gesellschaftsmächte, die man nicht ohne Schaden zerstört und die man lieber aufs Praktische ablenkt, statt sie mit billigem oder gefahrlosem Hohn oder Grimm zu überschütten. In Deutschland schließlich ist die Lage der Dinge durch das alte Staatskirchentum bedingt, das die privilegierten Kirchen mit dem Staat aufs engste verbindet, den kirchlichen Religionsunterricht erzwingt, die kirchliche Konvention für alle Beamten und Staatsabhängigen verbindlich macht, Schule und Bildungswesen stark kirchlich beeinflußt und den kirchlichen Ansprüchen in innerer Politik und Kolonialwesen die denkbar stärkste Rechnung trägt. Ein ungetaufter Leutnant ist so unmöglich wie ein konfessionsloser Bahnschaffner; und der ehemalige Korpsbursche schwärmt als Verwaltungsbeamter für gläubige Professoren und propagiert den Sittlichkeitsverein. Von dieser Seite her betrachtet ist die Herrschaft der Kirchen eine außerordentliche und mit den Wurzeln aller Institutionen eng verbundene. Dazu kommt, daß diese Staatskirchen seit der großen europäischen Restauration im Beginn des 19. Jahrhunderts sämtlich zu ihren alten

konservativen dogmatischen Positionen zurückgekehrt sind, eben dadurch zu Mitteln konservativer Festigung der regierenden Gewalten in Wahrheit oder im Glauben dieser Gewalten geworden sind und zugleich den Widerpart gegen alle die sozial auflösenden oder aufreizenden Strömungen der modernen Welt bilden. Sie stellen ihnen eine enge Verbindung politisch-sozialen Konservatismus, dogmatisch-intellektuellen Archaismus und lebendiger, von den konservativen Traditionen genährter Religiosität gegenüber. In dieser Verschlingung von Interessen und Kräften sind sie verbündet mit allen Kräften, die dem modernen Individualismus und der unendlich zersplitterten modernen Weltanschauung sowie den Wirrsalen einer modernen Ethik entgegenstehen.

Das alles zeigt, daß diese Machtstellung der Kirchen auch nicht bloß auf den äußeren Gewaltmitteln beruht. Sie haben freilich keinen Boden mehr in den von der Sozialdemokratie bearbeiteten Unterschichten und wenig Boden bei den sogenannten Intellektuellen, bei der naturwissenschaftlichen und ästhetisch-literarischen Bildung des städtischen und vor allem des großstädtischen Bürgertums, das mit derselben Intoleranz, wie früher die Kirche, den Ton in der Literatur angibt. Aber sie haben festesten Boden in den breiten Massen des Landes, in dem mittleren kleinen Bürgertum und in der amtlichen und adligen Oberschicht. Und zwar herrschen sie hier überall ganz überwiegend in ihrer konservativen, durch tausend Machtmittel geschützten, das religiöse Gefühl und den Autoritätssinn stärker entzündenden Gestalt. Aber daneben muß man dann noch an die Unzähligen denken, die an einer besonderen Machtstellung der Kirchen kein Interesse haben, die aber die religiösen Kräfte des Christentums für sich und unser geistiges Leben nicht missen wollen, die es vielmehr mit dem modernen Leben verbinden und irgendwie ausgleichen wollen. Sie wollen keine Schule ohne jeden Religionsunterricht, keine Dörfer ohne die Vertrauensstellung des Pfarrers und die Sammlung der Dorfgemeinde um die Kirche, keine künstlichen Trennungen dessen, was jahrhundertelang zusammengehörte und für jedes einfache Gefühl mit dem Ganzen des sozialen Lebens zusammenschmilzt. Sie wollen Erneuerung, Bewegungsfreiheit, Ausgleichung des christlichen Lebens mit dem modernen. Die ungeheure populär-theologische Literatur, die heute gedruckt wird, wird nicht von den strengen Kirchenmännern und nicht von den Freigeistern gelesen. Sie deutet auf breite Schichten, die Erhaltung und Fortbildung zugleich wünschen und die nur bei unserer lutherischen Ge-

wöhnung, alle kirchlichen Dinge dem Amt und den Theologen zu überlassen, äußerlich nicht hervortreten.

Dazu kommt noch ein Weiteres. Es handelt sich in der ganzen Frage gar nicht bloß um die Staatskirchen, sondern auch um die Sekten, die neben ihnen in beständig steigendem Maße emporkommen, die das Entsetzen des Kirchenmannes bilden und von denen der Intellektuelle keine Notiz zu nehmen pflegt, weil sie überhaupt nicht in seinen Horizont fallen. Hier kann von einer künstlichen Züchtung und Herrschaft des christlichen Gedankens nicht die Rede sein. Denn hier beruht alles auf Freiwilligkeit, und hat man gleicherweise mit der Feindschaft des Staates und der Kirche zu rechnen, die ein derartig revolutionäres Prinzip für höchst verhängnisvoll halten. Und doch pulsiert in ihnen bei aller Enge und Kleinlichkeit die stärkste und leidenschaftlichste Religiosität der Gegenwart, ein vollkommen ungebrochenes Vertrauen zum religiösen Mythus, eine strenge Opfergesinnung und ein höchst propagandistischer Zug. Der Unterschied liegt freilich noch tiefer, und erst wenn man ihn beachtet, erkennt man die ganze Bedeutung des Kirchenproblems. Die Kirchen sind Volkskirchen, nicht bloß vom Staate gehalten, sondern auch von der allgemeinen Meinung als ein objektiver Zusammenhang angesehen, in den man hineingeboren wird, der, wie Sprache und Sitte, wie Militär und Schule, nun einmal zum gegebenen Bestande gehört. Man kann sich ihm innerlich entziehen, man kann ihn vergessen und ignorieren, aber er ist da. Die Kirchen sind Institutionen, deren Wahrheits- und Heilsbesitz von Teilnahme und Zustimmung, von Leistung und Würdigkeit der Kirchenglieder ganz unabhängig sind, die ihren Schatz durch Offenbarung und Stiftung haben und ihn an jeden heranbringen, damit er davon sich ergreifen lasse, die aber das Zusammentreten und die Vereinigung der ergriffenen Subjekte selbst gar nicht fordern. Eben deshalb verlangen sie vom Staat, daß er die Teilnahme an ihnen, die Unterstellung unter ihre Heilswirksamkeit, jedem zugänglich mache, daß sie mit dem Staate selbst als eine alle Bürger umfassende Atmosphäre behandelt werden. Der einzelne kann sich dann dem gegenüber verhältnismäßig frei verhalten, wenn nur das Ganze behauptet wird. Weil die Kirchen nun aber derart mit dem Gesamtleben verschmelzen und mit allen politischen, gesellschaftlichen und Erziehungsinteressen sich verfilzen, so müssen sie irgendwie Fühlung haben mit der allgemeinen Kultur, ihren Mythus der Wissenschaft, ihre Ethik dem Staat und der Ge-

sellschaft, dem Militarismus und Kapitalismus, dem Monarchismus und den Ordnungsparteien anbequemen. Sie müssen ihre Orthodoxie versetzen mit Apologetik, ihre hochgespannte Ethik mit Legalität und Opportunismus, ihre Erziehung mit staatlich anerkannter Pädagogik. Und dabei haben sie gerade da, wo dies Bestreben ernst genommen wird, oft die gründlichsten Verschmelzungen mit der modernen Kultur vollzogen, so daß sie von dieser kaum mehr unterscheidbar sind. Und wo sie sich von ihr unterscheiden, geschieht es vielmehr durch gewaltsame Behauptung eines aller Wissenschaft ins Gesicht schlagenden Dogmas als durch den Gegensatz gegen die kapitalistisch-militärisch-patriotische Ethik. Gerade durch diese notgedrungene und oft mit echtestem Eifer erkämpfte Kulturfreundschaft stehen nun aber die Kirchen nach einer anderen Seite im Nachteil gegen die Sekten, sofern nämlich die Macht und Freiwilligkeit des religiösen Lebens in Frage kommt. Die Kirchen befriedigen das moderne wissenschaftliche Bewußtsein doch nie oder selten und verlieren darüber die robuste Stoßkraft, die Wehrhaftigkeit, die Leidenschaft und die Lebendigkeit der Sekten. Dadurch ziehen diese nicht bloß die religiösen Elemente ohne tiefere Bildungsansprüche an sich — und zwar auf den untersten und obersten Stufen der Gesellschaft — sondern sie reißen überhaupt alle mit, die in kleinem Kreise lebendig und individuell sich betätigen wollen, die starke religiöse Anregung und Reizung der Phantasie brauchen und die auch selber bei der Sache etwas tun wollen. Aus diesen Gründen ist wohl überhaupt ein zunehmendes Ansteigen der Sekten zu erwarten, jemehr die Fortschrittsträume und der Entwickelungsjubel von den Tatsachen und Enttäuschungen gedämpft sein wird. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Erlösungsdogma der Sozialdemokratie nach der Widerlegung dieses Dogmas durch die Tatsachen seine Gläubigen an die Sekten vererben wird; zu den Landeskirchen haben sie wohl für immer alles Zutrauen und alle Lust verloren. Dagegen haben die Kirchen andererseits freilich den Vorteil, zu einem beständigen Ausgleich mit dem Gesamtleben genötigt zu sein, das Kulturleben in sich aufzunehmen und den religiösen Gedanken beweglicher zu machen. Dabei ergeben sich dann aber die harten Zusammenstöße des kirchlichen Mythus und der modernen Wissenschaft, der religiösen Ethik und der weltlichen Kulturmoral, die das Leben der Kirchen mit den allbekannten heißen Kämpfen füllen und ihre Wirksamkeit dadurch wieder empfindlich erschweren.

So ist die Lage bunt genug und kann von einem langsamen Aussterben der Kirchen und des Christentums, das uns die Intellektuellen stets von neuem versichern, nicht die Rede sein. Es ist eher möglich, daß mit einer zunehmenden ständisch-bureaukratischen Rückbildung unserer Gesellschaft und mit dem Bankerott der tausend konkurrierenden modernen Geistreichigkeiten ein recht starker religiöser Rückschlag eintreten wird, zu dem die heutige Neuromantik ebenso den Auftakt bilden mag, wie seiner Zeit die alte die Ouverture zu dem Drama der Restauration gespielt hat. Kann sein, kann auch nicht sein. Jedenfalls das Aussterben der Kirchen und des Christentums ist trotz aller Unchristlichkeit unserer führenden Intelligenz und vor allem der Universitätsprofessoren nichts weniger als sicher. Die drei, an Wert und Bedeutung äußerst ungleichen, Führer der heutigen Bildung, Marx, Nietzsche und Häckel, werden schwerlich dauernd die Führung behalten. Das weltanschauungsbildende Element der Marxistischen Lehre ist heute schon in voller Zersetzung begriffen, der Geschichtsmaterialismus zu einer nützlichen Anregung neben anderen geworden und die proletarische Erlösungslehre von den Tatsachen widerlegt. Nietzsche hat viel zu tief mit dem innersten Gehalt des religiösen Problems selber gerungen, um nicht durch seine reine und scharfe Antithese den Rück- und Umschlag in das Religiöse selbst am stärksten zu bewirken, während für die Massen der Nietzsche-Kultus eine Mode ist, in der neurasthenische Sklavenseelen sich am Jargon der Herrensprache berauschen oder vergnügen. Häckels Philosophie gehört zu den ephemeren Riesenerfolgen der Plattheit, die immer wiederkehren und die durch solche anderer Plattheiten abgelöst zu werden pflegen.

Wie soll und kann man sich unter diesen Umständen zu den Organisationen des christlich-religiösen Lebens stellen? Die Antwort muß für verschiedene Länder verschieden ausfallen. Hier sei in erster Linie an die deutschen Verhältnisse gedacht. Den Sekten gegenüber ist die Frage überflüssig. Sie entwickeln sich von selbst und sind nicht zu beeinflussen. Sie wird man arbeiten lassen müssen ohne kleinliche Schikanen, so schwer mancher treue Pfarrer die Einbrüche in seine Gemeinde empfinden mag, und so empfindlich ihr Gegensatz gegen alle Kultur ist. Von einer Stellungnahme kann nur den Kirchen gegenüber die Rede sein, auf die staatliche Organisation und Verfassung, öffentliche Meinung und wissenschaftliche Arbeit wirken können.

Das Problem ist freilich einfach für alle entschlossenen traditionalistischen Kirchengläubigen. Sie werden Schutz durch den Staat und die gesellschaftliche Konvention, Einfluß auf die Schule und Fernhaltung des modernen Denkens von den theologischen Fakultäten verlangen, außerdem durch innere Mission und soziale Liebestätigkeit die „Entfremdeten" wieder zu gewinnen suchen. Sie halten die moderne Welt für einen vorübergehenden Triumph des Unglaubens und des Bösen und hoffen auf den Sieg des Glaubens ihrer Väter. Diese Stellung aber wird niemand teilen können, der die moderne Welt sowohl in ihrer wissenschaftlich-ästhetisch-intellektuellen als in ihrer sozialen und politischen Besonderheit verstanden hat. Nicht minder einfach ist die Sachlage für alle radikalen Christentumsgegner und Kirchenfeinde. Sie suchen lediglich mit überlegenem Hohn das alte Écrasez l'infame zu wiederholen und zu vervielfachen ohne Sorge um den Ersatz für die verlorengehenden Funktionen der Kirche im geistigen und gesellschaftlichen Organismus. Allenfalls können diesen Ersatz Gesellschaften für ethische Kultur, Goethebünde oder Monistenbünde leisten, wenn man durchaus an ihm interessiert ist. Oder sie träumen von einer völlig individualistischen, rein persönlichen Religiosität, die jeder für sich habe und um sich verbreite, völlig neu und völlig frei, ohne jeden konkreten Inhalt, gerade als ob nicht die Fortdauer der Kirchen allein die religiösen Gedankenmassen lieferte, über die sie in so erhabener Freiheit phantasieren können, wie der Pianist über fremde Themata phantasiert. Sie sind Virtuosen, die einen fremden Stoff brauchen, um an ihm ihre Eigenheit zu entwickeln, und die ohne solchen Stoff ins Leere fallen. Oder sie sehen in der Idee einer Menschheitsgemeinschaft und eines solchen Organismus den Niederschlag und den verbleibenden Rest der religiösen Ideenwelt, gleich als ob nicht die natürlichen Differenzen und der Konkurrenzkampf nur in dem höheren Medium einer übermenschlichen und die Natur überhöhenden Lebenswelt gefunden werden könnte.

Anders steht die Frage für diejenigen, die ein selbständiges und eigene Lebenstiefen besitzendes religiöses Leben für einen wesentlichen Bestandteil unsers geistigen Seins halten, die die uns heute so unentbehrliche Verinnerlichung und Vertiefung, Gesundung und Vereinfachung, Zusammenfassung und Verbindung nicht ohne Mitwirkung gerade des religiösen Gedankens für möglich halten, und die nicht bloß neben dem Christentum keine nennenswerte religiöse Kraft in unserer Welt erblicken, sondern auch an sich im Christentum jedenfalls unverlierbare religiöse

Kräfte und Wahrheiten enthalten sehen, gleichviel was unbekannte Zukunftszeiten noch bringen oder nehmen werden.

Von da aus sind sehr verschiedene Stellungnahmen möglich. Soll man den Alpdruck des Staatskirchentums und die Unwahrhaftigkeit seiner Konventionsherrschaft zu beseitigen streben, indem man auf ein Freikirchentum hinstrebt, das den Kirchen Wahrheit und Freiheit, Leben und Überzeugung zurückgibt? Aber man kann es zum Nutzen des religiösen Lebens nur tun, wenn eine solche Verfassungsänderung nicht aus Gleichgültigkeit gegen die doch nur mehr private Bedeutung, sondern aus Achtung vor der irdischer Gewalt nicht unterliegenden Hoheit der Religion erfolgt. Dann aber entfesselt man Mächte von unberechenbarer Tragweite und wird dem Kampf um die Freikirche sofort der Kampf um die Freischule folgen. Man wird in den Kirchen die Orthodoxie und den Kulturgegensatz steigern und große Massen jeder religiösen Einwirkung entziehen. Auf dem Lande vollends wird man Zustände herbeiführen, die der Bauer bei unserer deutschen Überlieferung nicht versteht und leidenschaftlich bekämpft. Und vor allem, man will etwas, was in unseren politischen Verhältnissen ganz undurchführbar ist, wogegen die Koalition von Konservativen und Zentrum schon bereit liegt.

Oder soll man die Kirchen sich selbst überlassen und außerhalb ihres Schattens für ein modernes vertieftes geistiges Leben kämpfen? Das geschieht ja in der Hauptsache heute in der ganzen nicht kirchlich-religiösen Literatur. Aber dann hat man überall die Feindschaft und die Gegenwirkung der Kirchen, erfährt man von der Geringschätzung der Kirchen überall die Nebenwirkung der religiösen Skepsis überhaupt, und beraubt man sich desjenigen Organs, das im Grunde allein an alle Stände und alle Seelen herankommt, und das, da es nun einmal da ist, doch gerade der Verinnerlichung und Vertiefung der Religion dienen müßte, statt der geistigen Entzweiung, dem mythischen Archaismus und dem Kampfe gegen die moderne Welt. Und wo ist der große neue religiöse Gedanke, der den Kirchen entgegengestellt werden könnte? Es werden gnostische, mystische, brahmanische, buddhistische, neuplatonische Gedanken erneuert, die weit zurückstehen an persönlichem Lebensgehalt hinter der prophetisch-christlichen Lebenswelt.

Oder soll man die Kirchen als Ganzes zu modernisieren, das Christentum fortzuentwickeln, Kultur und Religion in einem neuen Dogma zu versöhnen suchen? Auch das geschieht heute vielfach, und es sind oft gerade die Ehrlichsten und Besten, die daran arbeiten. Allein das ist als eine wirk-

lich durchgreifende Reform der Kirchen, als einheitliche Revision ihres Dogmas und ihres Kultus ganz unmöglich. Sie sind so durch und durch historisch-konservative Organisationen, daß eine solche Revolution undenkbar ist, und die Gemütsart breiter Schichten wie zahlloser einzelner hängt so unlösbar am alten Dogma, daß das neben einer Unmöglichkeit auch ein schweres Unrecht wäre. Überdies ist der ganze so oft gehörte Gedanke einer Versöhnung von Religion und Kultur in sich selbst nicht ohne schwere Bedenken. Die Größe der Religion besteht gerade in ihrem Kulturgegensatz, in ihrem Unterschiede von Wissenschaft und sozial-utilitarischer Moral, in ihrer Aufbietung überweltlicher und übermenschlicher Kräfte, in ihrer Entfaltung der Phantasie und ihrer Richtung auf das, was jenseits der Sinne ist. Die mit der Kultur versöhnte Religion wird meist nichts als eine schlechte Wissenschaft und oberflächliche Moral sein, verliert aber gerade ihr religiöses Salz. Es könnte sich höchstens darum handeln, sie von den Eingriffen in gesicherte moderne Erkenntnisse zurückzuhalten und eine neue religiöse Produktion in Bewegung zu setzen, die unter Voraussetzung des modernen Weltbildes aus eigener innerer Kraft die religiöse Ideenwelt spezifisch religiös neugestaltet und ihr einen neuen Mythos schafft. Aber das könnte nur aus den eigenen religiösen Kräften hervorgehen, an denen es überall fehlt, und könnte nicht durch eine „Versöhnung" bewirkt werden, denn bei einer solchen Versöhnung ist meistens die Religion der opfernde Teil; sie ist eine societas leonina.

Unter diesen Umständen wird jede Stellungnahme etwas sehr Persönliches und Subjektives sein. Mir scheint, es ist nichts anderes möglich, als durch eine gute wissenschaftliche Bildung und eine gründliche praktische Lebenskenntnis den Geistlichen und Religionslehrern ein wirkliches Eingehen auf die moderne Welt zu ermöglichen und im übrigen ihnen eine möglichst persönliche lebendige und frische eigene Ausbildung ihres religiösen Denkens und Fühlens freizugeben mit allen den dabei sich ergebenden Unterschieden und Ungleichheiten. Weiterhin wäre den Einzelgemeinden gleichfalls in Pfarrwahl, Liturgie und Liebestätigkeit möglichst freier Spielraum zu lassen, auch hier mit der Folge recht verschiedener einzelner Gestaltungen. Schließlich und vor allem wäre zu wünschen eine stärkere Beteiligung des ganzen Laienelements an den kirchlichen Aufgaben, ein Druck auf den Staat zur Gewährung oder Erleichterung dieser Freiheiten, eine Mitwirkung an der Gemeinde zur Ausnützung der Freiheiten und zu praktischer Arbeit, womit die Kirchenregierungen aus ihrer bureaukratischen Uniformität heraus-

gelockt werden könnten. Im übrigen müssen die religiösen Fragen und Interessen unseres Lebens frei und rücksichtslos, aber ohne Hohn und Gift in der freien Literatur diskutiert werden. Die Rückwirkung davon auf die Kirchen bleibt nicht aus, und die eigentliche Kirche des modernen Menschen ist nun einmal oft genug die freie Literatur. In der Schweiz sind diese Gedanken annähernd verwirklicht, und es zeigt sich dort ihre günstige und ungünstige Wirkung zugleich. Jedenfalls aber kann man damit ehrlich leben und arbeiten. Allerdings hängt diese Gestaltung dort sehr eng mit der allgemeinen demokratischen Grundlage zusammen, ein Hinweis darauf, wie eng diese Dinge mit der allgemeinen politischen Entwicklung verbunden sind. Vermutlich werden die Dinge bei uns schließlich ähnliche Wege gehen.

Es ist das also durchaus kein neues Programm. Etwas Eigentümliches hat es höchstens durch die vorausgegangenen Erwägungen. Wenn sie ihm wirklich zugrunde liegen und seinen Geist bestimmen, dann wird es das wirklich der Lage entsprechende Programm sein. Neues ist in diesen unendlich viel besprochenen Fragen überhaupt nicht möglich und nicht nötig. Das Einfachste ist oft das Beste. Man wird einem solchen Programm den Vorwurf des Subjektivismus, der Prinziplosigkeit, des Provisoriums machen. Aber ohne Subjektivismus ist in den unendlich differenzierten modernen Verhältnissen auch in der Religion nicht auszukommen. Allumfassende generelle Prinzipien haben bei der Unklarheit und Unfertigkeit der ganzen Lage keinen Sinn, abgesehen davon, daß sie in der nächsten erkennbaren Zukunft undurchführbar sind. Neue Kirchen gründet die Gegenwart nicht, und eine „liberale" Uniformität an Stelle der „orthodoxen" ist gerade von dem Prinzip modernen religiösen Denkens aus ebenso unrichtig, als sie faktisch undurchsichtbar wäre. Ein Provisorium ist das gewiß, und es ist wohl möglich, daß unserer Welt große Umwälzungen auf religiösem Gebiete bevorstehen. Aber niemand vermag sie vorauszusagen und zu ahnen. Neue Kräfte sind noch unbekannt, und irgendeinen Ersatz haben wir außer allerhand literarischem Geschwätz überhaupt nicht. Wo man aber das Neue nicht kennt und nichts anderes hat, hält man sich an das, was man besitzt. Wir haben darin unzweifelhaft bleibende und ewige Kräfte und unter allen Umständen Schätze an Charakter, Kraft, Einfachheit, Reinheit, Hoffnung und Schwungkraft, von denen diejenigen nichts ahnen, die alles nur von literarischem Hörensagen kennen. Es geht nicht ohne einen tiefgreifenden Subjektivismus, der innerhalb der

gegebenen Organisationen die alten Schätze nach persönlichen Stimmungen und mit unendlichen Verschiedenheiten neugestaltet, neubelebt und in Gegenwartsleben umwandelt so gut oder schlecht, als er es kann. Es ist nur die Gewissenhaftigkeit zu fordern, die sich wirklich nach Vermögen und ohne den widerwärtigen Appetit auf Paradoxie und Modernität in die alten Schätze vertieft, und die persönliche Verinnerlichung, der es auf religiöses Leben und nicht auf Phrasen ankommt. Hier mag die Bewegung von einer charaktervollen archaistischen Christlichkeit bis zu einer das Christentum nur zum Thema ihrer Variationen machenden Neugläubigkeit durch alle Nuancen hindurchgehen. Die Einheit der Kirchen, jedenfalls der protestantischen, wird dadurch nicht gefährdet. Sie konnten allerdings seinerzeit nicht entstehen mit den Prinzipien der Lehrfreiheit und der Toleranz, sie mußten sich erst durchsetzen mit der ganzen Härte der orthodoxen Glaubensherrschaft. Aber einmal entstanden, gefestigt und mit allen Institutionen verbunden, halten sie sich durch ihr eigenes historisches Gewicht. Daß sie das ewig tun werden, das ist nicht wahrscheinlich und nicht nötig. Sind sie wirklich erledigt, so mögen sie zugrunde gehen. Heute sind sie es nicht, und darum möge man sie lebendig und ehrlich machen, auch auf Kosten der Einheit und Gleichförmigkeit. Andererseits kann man ja auch sicher sein, daß ein wirklicher Christusleugner und Gegner des Christentums nicht einer christlichen Gemeinde wird dienen wollen. Das war auch Kalthoff in Bremen nicht, und diejenigen seiner Nachfolger, die es waren, haben es auf der Kanzel nicht ausgehalten.

Freilich kann ein derartiges Programm zunächst nur für die protestantischen Kirchen gelten. Aber auch für den Katholizismus liegen die Dinge nicht so ganz anders. Auch hier gibt es neben dem scheinbar alles beherrschenden und immer schroffer zentralisierten Restaurationskatholizismus, der ein Feind des modernen Lebens im innersten Wesenszuge ist, Anpassungen, Ausgleichungen und Neubildungen, die freilich in Deutschland sich am wenigsten ans Licht wagen und überall des so schroff verurteilten Modernismus verdächtig sind. Aber es ist ihm trotz alledem möglich, seinen Pakt mit der modernen Welt zu machen, sich als Konfession neben anderen Konfessionen einzurichten und auf das Ideal der Alleingeltung zu verzichten, die geistliche und religiöse Sphäre von der politisch-weltlichen zu scheiden und in jene sich zu vertiefen, in dieser sich von Übergriffen zurückzuhalten, das Dogma zurückzustellen und das Leben zu betonen, die Unterstufe der „natür-

lichen Vernunft", auf der erst das geistliche Reich sich erhebt, in Gemeinschaft mit den Nichtkatholiken zu entwickeln. Ja, es ist eine der großen Zukunftsfragen unserer Kultur, ob der Katholizismus sich in dem kurialistischen Sinne immer weiter verhärten oder ob er im modernen Sinne sich anpassen und ausgleichen und seine, wie jedermann zugestehen muß, sehr erheblichen ethischen und sozialen Kräfte unserer Gesellschaft zur Verfügung stellen wird. So unumgänglich der Kampf gegen den kurialistisch-zentralisierten Katholizismus mit seinen schlechthin zerstörenden und feindseligen Absichten gegenüber der modernen Kultur ist, so sehr haben wir allen Anlaß, mit Billigkeit und Gerechtigkeit den freien Katholizismus zu betrachten und zu unterstützen. Jener kann noch einmal eine ernste Gefahr für unser deutsches Leben bilden, ernster als die Sozialdemokratie, weil er dauerhafter ist als diese. Da gibt es kein anderes Mittel, als seine Milderungen und Versöhnungen mit der modernen Welt nicht zu hindern durch Hohn und Unfreundlichkeit, sondern sie nach Kräften zu befördern. Da an sein Absterben auf absehbare Zeit nicht zu denken ist, so muß man mit ihm rechnen und ihn überall unterstützen, wo er vom Mittelalter loskommt und modernes Leben in sich aufnimmt. Die innere Krisis in ihm ist größer als die Nichtbeteiligten wissen, und das Vaticanum hat das letzte Wort über den Katholizismus so wenig gesprochen als die unter uns verbreitete prinzipielle Katholikenfeindschaft.

Alles das klingt stark nach Kompromissen. Allein ohne Kompromisse geht es bei diesem Neben- und Ineinander einer alten und neuen Welt, die beide tiefe und unverlierbare Werte enthalten, nicht ab. Wem der Weg der Franzosen das richtige Mittel dünkt, das moderne Kirchenproblem zu lösen, der möge warten, ob hier nicht noch Überraschungen bevorstehen, und ob sich hier nicht der alte Satz bewährt, daß religiöse Kräfte immer durch höhere religiöse Kräfte überwunden werden und nicht durch atheistische Aufklärung. Und sollte wirklich hier die letztere siegen, so ist es erst recht die Frage, ob man den Zustand der Kompromisse und der vereinigten Arbeit religiöser und kultureller Kräfte einem Zustand vorziehen will, wo es keine religiöse Erhebung der Gemüter und keine religiöse Gemeinschaft gibt, oder ob dann nicht den tieferen und ernsteren Gemütern Kunst und Wissenschaft, Technik und Wirtschaft, Militärstaat und Parteikampf auf einmal gleichgültig werden können, weil es etwas Höheres gibt als alles dieses. Es könnte dann leicht wieder einmal so kommen, daß die Menschen die Religion aller

Kultur vorziehen, und daß sich die einseitig religiöse Schlußwendung der Antike wiederholt. Aber auch das zu befördern, haben wir keinen Anlaß, wie manche Schwärmer wollen. Der Reichtum des Lebens fordert auf dem religiös-metaphysischen Untergrunde die aktive kulturelle Arbeit, und so entsteht immer von neuem die Aufgabe des Kompromisses und Ausgleiches. Die Kirchen sind nun einmal die Träger und Gefäße des organisierten religiösen Lebens. So bedürfen wir ihres Ausgleiches mit dem modernen Leben und müssen dafür sorgen, daß er gesund und ehrlich sei.

KIRCHE UND WISSENSCHAFT
VON JULIUS KAFTAN

KIRCHE und Wissenschaft stehn in einem gewissen Gegensatz zueinander. Denn die Kirche vertritt, mag es sich sonst mit ihr verhalten wie es will, jedenfalls das Christentum und, d. h. eine gegebene, Religion, in und mit dieser aber zugleich eine gegebene Wahrheit. Die Wissenschaft dagegen forscht, sucht, fragt; immer in der Erkenntnis fortzuschreiten, alte Wahrheiten umzubilden und neue zu finden ist ihr Lebensnerv. So kann es nicht anders sein, als daß es zwischen Kirche und Wissenschaft je und je zu Spannungen kommt, und sie auch wohl in Gegensatz zueinander treten.

Aber der Gegensatz ist kein ausschließender. Die, die in solchen Spannungen für die Kirche gegen die Wissenschaft kämpfen, wollen es nicht Wort haben, daß sie sich gegen die Wissenschaft selbst kehren, nur der irregeleiteten, der falschen Wissenschaft gilt ihr Widerspruch, der „wahren Wissenschaft" bekennen auch sie ergeben zu sein. Umgekehrt versichern die Freunde der Wissenschaft, mögen sie sich zur Kirche stellen wie sie wollen, ebenso regelmäßig, daß sie dem Christentum, der Religion selber nicht feind seien: nur der Verknöcherung des religiösen Lebens in der Kirche gelte ihr Kampf, und dieser Kampf werde schließlich auch den „wahren Interessen" der Religion und Kirche zugute kommen.

Nicht als wenn es an Vertretern extremer Standpunkte fehlte! Es gibt Kirchenleute, Sektenleute vor allem, die der Wissenschaft mißtrauisch gegenüberstehn, sie wohl gar als Teufelswerk verdammen. Und so stehen auf der andern Seite gerade heute nicht wenige, für die die Religion ein überwundener Standpunkt ist, die in ihr nichts anderes als ein Hindernis der Wissenschaft und Aufklärung zu sehen vermögen. Aber solche Ansichten dringen nicht durch. Sie sind gegen die Natur der menschlichen Dinge. In dieser ist es begründet und kommt daher immer wieder zur Geltung, daß, so lange wir Menschen sind und bleiben, das eine wie das andere Interesse nicht entbehrt werden mag. Kirche und Wissenschaft müssen sich, bei aller Spannung im einzelnen, doch im ganzen des geistigen Lebens immer wieder vertragen. Nach ihrem Verhältnis zueinander, wie es ist und wie es sich gestalten soll, zu fragen, bleibt daher eine Aufgabe, die sich der Mühe wohl verlohnt. —

Und da ist allererst zu sagen, daß die Kirche der Wissenschaft gar

nicht entraten kann. Denn das Christentum, das die Kirche vertritt, ist eine geistige Religion und will daher innerlich, eben geistig angeeignet werden. Niemand aber kann sich das Christentum in dieser Weise aneignen, ohne sich dabei der geistigen Mittel und Organe zu bedienen, durch die er überhaupt sein geistiges Leben gestaltet. Und die sind es wieder, durch welche auch die Wissenschaft zustande kommt. Ganz von selbst gerät das Christentum so, indem es eine bestimmte geschichtliche Gestalt annimmt, in eine Beziehung zur gegebenen Wissenschaft der betreffenden Zeit.

Einen schlagenden Beweis hierfür bieten die Anfänge der Kirche und des Dogmas.

Ursprünglich war das Christentum weder Kirche, noch stand es in Beziehung zur Wissenschaft. Es war ein enthusiastischer Glaube, eine große Hoffnung, eine lebendige Quelle neuer sittlicher Kräfte. Aber die Gemeinde, in der es herrschte, hatte zunächst kein Interesse daran, sich in bestimmten Formen zu organisieren: nur was für den Moment notwendig war, eignete sie sich aus ihrer Umgebung an. Ebensowenig trat sie in Beziehung zu Wissenschaft und Philosophie, nur in der Peripherie schlossen sich Gedanken dieser Herkunft an ihren Glauben an. Und es war nicht zufällig, daß es so war. Die Gemeinde des Anfangs rechnete überhaupt auf keine Zukunft in der Geschichte. Sie erwartete in kurzer Frist das Ende der Dinge und den Anbruch des ewigen Reichs: wozu sich denn auf eine Dauer in der Zeit einrichten, Organisationen schaffen und Dogmen feststellen? Die alten Christen fühlten sich über alle solche weltliche Interessen wie über die Welt selbst innerlich erhaben, Bürger schon einer andern ewigen Welt, in dieser Welt nur auf das eine bedacht, den Willen Gottes in ihr zu tun.

Allein, ihre Erwartung erfüllte sich nicht, das Ende verzog, allmählich mußte die Hoffnung verblassen. Das war die erste und wohl die größte Krisis, von der die Geschichte des Christentums weiß. Aber es zeigte sich damals zuerst, daß unvergängliche geistige Triebkräfte in ihm lebendig sind, durch die es bleibenden Bestand und bleibende Wirkung in der Geschichte erlangen sollte. Das Christentum ward Kirche, und indem es Kirche ward, trat es in eine innere Beziehung zu Wissenschaft und Philosophie.

Der Boden, auf dem sich diese Entwicklung vollzogen hat, ist der der griechisch-römischen Kulturwelt gewesen. Eben mit der hier lebendigen Wissenschaft ist das Christentum daher in innere Beziehung ge-

treten. Natürlich ist es so geschehen. In diesen geschichtlichen Zusammenhang trat es ein, Menschen aus dieser Welt füllten die Kirche. Mit ihren Mitteln eigneten sie sich die neue Religion an, und indem das geschah, entstanden die Anfänge des Dogmas. D. h. das Dogma ist entstanden, indem die griechisch-römische Kulturwelt sich das Christentum innerlich aneignete. Und zwar lassen sich in diesem Entwicklungsprozeß zwei Linien unterscheiden. Der christliche Glaube an den einen Gott und sein Walten in der Welt, der natürlichen wie der sittlichen, wurde von vielen in jener Zeit als intellektueller Fortschritt empfunden, als Vollendung vernünftiger Wahrheit, wie sie ihre Philosophen und Dichter auch schon erkannt hatten. Das sind die Sätze christlicher Lehre, die dann weiterhin in Kirche und Theologie als die rationale Grundlage des eigentlichen Dogmas gegolten haben. Aber auch das Neue und Spezifische des Christentums, was sich um den Glauben an Christus und Gottes Offenbarung in ihm gruppiert, haben die griechischen Christen sich in ihren Formen angeeignet. Namentlich der Logosgedanke der griechischen Philosophie hat ihnen dabei als Mittel gedient. So ist das eigentliche kirchliche Dogma, Trinitätslehre und Christologie, entstanden.

Allein, das kann und soll hier nun nicht weiter verfolgt werden. Nur um zu zeigen, wie irrig es ist, Kirche und Wissenschaft von vornherein im Gegensatz zueinander zu denken, führe ich es an. Zwar ist der Gegensatz damals auch vielfach hervorgetreten. Aber was zur Verschmelzung von Glaube und Wissenschaft trieb, ist doch das stärkere Element gewesen. Um eines in ihm selbst liegenden Interesses willen, weil es eben innerlich geistig angeeignet werden wollte, konnte das Christentum gar nicht anders, als zur Wissenschaft in Beziehung treten, als sie irgendwie in sich aufnehmen.

Das ist auch heute nicht anders. Auch in der römisch-katholischen Kirche nicht. Einerseits liegt zwar in der römisch-katholischen Form des Christentums etwas, was diese Kirche in einen unversöhnlichen Gegensatz zur Wissenschaft setzt. Das ist der Anspruch auf Herrschaft über die Wissenschaft, den sie erhebt und prinzipiell festhält. Es läßt sich manches zur Erklärung und geschichtlichen Rechtfertigung dieses ihres Anspruchs anführen, aber nichts, was den damit gesetzten Konflikt zwischen Kirche und Wissenschaft aufhebt oder mildert. Andererseits gilt jedoch auch hier, daß der Konflikt eine Berührung zur Voraussetzung hat, und daß auch diese Kirche der

„wahren" Wissenschaft nicht feind sein will. Sie lehrt, daß es eine der natürlichen Vernunft zugängliche Erkenntnis von Gott und Welt gibt. Ja, sie verdammt den als Ketzer, der das leugnet. Hierdurch ist für die römische Kirche und ihre Gläubigen die Möglichkeit gegeben, sich mit allen gesicherten Resultaten der Naturwissenschaft — mit der geschichtlichen Forschung hat es seine eigne Bewandtnis — auseinanderzusetzen und sich selbst an der Arbeit zu beteiligen. Eine gewisse Umformung erfahren die Sätze der Naturwissenschaft freilich bei dieser Aneignung durch die Kirche. Aber sie werden doch ihrem Inhalt nach als Wahrheit anerkannt, als Wahrheit, die die Wissenschaft unabhängig von der Kirche erworben hat und erwirbt: daß es so ist und sein muß, ist ins Prinzip aufgenommen. Man darf es also nicht so vorstellen, als ob der eben erwähnte prinzipielle Konflikt die innere Berührung und gegenseitiges Verkommen miteinander überhaupt ausschließt. Es ist ein ähnliches Verhältnis wie das der römischen Kirche zum Staat. Auch da erhebt sie Ansprüche, die mit dem Wesen des heutigen Staates unvereinbar sind, und hält diese Ansprüche im Prinzip fest. Aber mit dem einzelnen Staat findet sie doch einen modus vivendi. Und eben einen solchen modus vivendi mit der Wissenschaft aufrechtzuerhalten, ist sie nicht gehindert. Nur wo die Geschichtskonstruktion in Frage steht, auf die sie ihre Ansprüche gründet, hat sie taube Ohren und muß sie haben.

Noch ein Zweites kommt in Betracht. Die römische Kirche hält am Dogma fest — bis zum Buchstaben hin. Sie verlangt eben dies selbe von allen ihren Gliedern. Am Dogma darf nicht gerüttelt werden, auch sein Buchstabe ist heilig. Darin liegt aber etwas, was sich gegen den Inhalt des Dogmas, d. h. gegen die darin ausgesprochene Wahrheit selber kehrt, wo nicht kehren muß. Der Gläubige soll den Buchstaben heilig halten — es tut aber nicht not, daß er die darin ausgesprochene Erkenntnis wirklich versteht und ihr innerlich zustimmt. Er soll nur glauben, was die Kirche glaubt. Es handelt sich um große göttliche Geheimnisse, die nicht jeder versteht. Wie leicht kann einer in Irrtum verfallen, wenn er es versieht! Besser daher, sich dessen enthalten! Glauben, was die Kirche glaubt, ist der sicherste Weg zum Heil.

Hiernach kann der Katholik, nicht nur der Laie, auch der Priester, der Theolog die Wissenschaft in weitem Umfang gelten lassen, selbst wenn ihm nicht einleuchtet, daß und wie sie sich mit dem Glauben

der Kirche verträgt. Er glaubt, was die Kirche glaubt, und zu diesem Glauben gehört auch die Annahme, sie, die Kirche werde schon wissen, wie es sich alles zusammenreime, er, der einzelne, brauche es nicht zu verstehn. Fides implicita heißt die römische Kirche diesen Grundsatz. Die Sache selbst, der Ausgleich zwischen Kirche und Wissenschaft, wird damit ins Leere geschoben, aber der Druck, der aus dem Konflikt erwachsen kann, wird auch so überwunden. Und wer es so hält, entspricht damit den Vorschriften seiner Kirche, wenn er den Buchstaben heilig hält, die heilige Lehre der heiligen Kirche in ihrer großartigen Konsequenz pietätvoll bewundert und Zweifel am einzelnen, die ihm aufsteigen — eine läßliche Sünde! — für sich behält.

Wir Protestanten können uns nur schwer in diesen Gedankengang versetzen. Wir übersehen in der Regel, daß für den frommen Katholiken die Kirche alles ist, die Zugehörigkeit zu ihr das, was das Heil ausmacht, und der Gehorsam gegen sie die das ganze Leben umspannende Pflicht. Namentlich der Gedanke liegt uns fern, daß die Lehre eben auch nichts anderes ist als eine Einrichtung der Kirche — und nicht einmal die wichtigste. So verhält es sich aber, Kultus und Verfassung sind dort wichtiger als die Lehre, Messe und Beichtstuhl die eigentlichen Brennpunkte der katholischen Frömmigkeit.

Natürlich kann es trotzdem zu einem das Leben verzehrenden Konflikt kommen, wenn es in die Seele eines katholischen Christen fährt, daß die Wahrheit Sache des einzelnen ist, seine Sache, und daß ihm nichts über Konflikte hinweghilft als eigne Erkenntnis und Überzeugung. Aber für die große Mehrzahl und in der Regel ist der oben beschriebene Weg ein möglicher Ausweg aus allen solchen Schwierigkeiten.

Ganz anders gestaltet sich das Verhältnis auf dem Boden des Protestantismus. Hier fällt der Anspruch der Kirche, daß die Wissenschaft ihrer Autorität unterstellt sein müsse, von vornherein weg. Nicht bloß, weil die evangelische Kirche nicht über Mittel und Organe verfügt, um einen derartigen Anspruch auch nur im engsten Kreise durchzusetzen, sondern namentlich deshalb, weil sie es überhaupt nicht will. Sie fordert Glauben als freie persönliche Überzeugung des einzelnen: er soll die Wahrheit annehmen, weil er innerlich nicht anders kann. Damit verträgt es sich aber nicht, ihm die Flügel irgend zu beschneiden. Täte es die Kirche, würde sie eben das in ihren Gliedern zerstören, worauf sie selber rechnet und rechnen muß. Ihr a und o ist das Vertrauen auf die Macht der in ihr verkündigten Wahrheit, die die Menschen

innerlich beseligen und frei machen wird, wenn sie Herz und Gewissen ihr öffnen. Es wird sich dann schon finden, wie diese Wahrheit mit aller andern Wahrheit zusammenstimmt. Gott waltet über allem. Von ihm kommt uns die eine Wahrheit wie die andere. Ein dauernder Konflikt ist unmöglich. Es muß und wird sich immer wieder durchsetzen, daß die Einheit des Bewußtseins nicht definitiv gestört werden kann.

Diese andere Stellung der evangelisch-protestantischen Kirche hat ihren Grund darin, daß die Aneignung und Gestaltung des Christentums selbst in ihr eine andere geworden ist. Wir wissen nichts von der Gleichsetzung des Christentums mit der Kirche. Wir haben es statt dessen als Glaube verstehen lernen — als Glaube d. h. als Gesinnung und Überzeugung, auch als Erkenntnis aber so, wie es eben bei einer Überzeugung der Fall ist, daß die Erkenntnis auf einem persönlichen Verhältnis zum Gegenstand beruht und daraus erwächst. Der Buchstabe und die scharf umrissene Form der Erkenntnis, wie die Überlieferung sie bietet, bedeutet uns an und für sich nichts, der Inhalt der Erkenntnis und daß er wahr sei, bedeutet uns alles.

Hierdurch ist das Verhältnis der Kirche zur Wissenschaft elastischer geworden. Wir haben es ins Prinzip aufgenommen, daß die Wahrheit zu verschiedenen Zeiten verschiedene Formen annehmen kann. Und einer der Faktoren, die dabei mitwirken, ist auch der Wechsel und Fortschritt der Wissenschaft. Leichter also kommt insofern in der protestantischen Welt eine Einigung beider zustande. Im Prinzip wenigstens fällt hier — mag es auch tatsächlich oft genug mitwirken — das Hindernis der Einigung weg, welches daraus hervorgeht, daß der Glaube an frühere Wissenschaft der Form nach gebunden von ihr nicht los kann und so in einen Gegensatz zur heute lebendigen Wissenschaft gerät.

Allein, man soll dies nicht übertreiben, wie wohl geschieht. Es darf nicht heißen, daß nun Kirche, Glaube, Christentum sich nach der Wissenschaft richten. Wer es so ansieht, verkennt, daß das Christentum auch in seiner protestantischen Form eine gegebene Religion ist, und auch die evangelische Kirche daher eine gegebene Wahrheit vertritt. Er verkennt überdies, daß die Religion so gut wie die Wissenschaft eignen Rechtes ist, niemals bei dieser zu Lehn gehen kann, wie denn eine aus wissenschaftlicher Weltkenntnis abgeleitete Religion ein Unding ist. Die Möglichkeit des Konfliktes bleibt vielmehr mit dem in der Sache liegenden relativen Gegensatz auch hier bestehn.

Ja, in einer Beziehung ist der Konflikt, wenn er eintritt, im prote-

stantischen Christentum schärfer als in der katholischen Kirche. Wir kennen das nicht, was diese Kirche die fides implicita nennt. Der Glaube als persönliche Überzeugung verstanden bindet den Gläubigen an die Wahrheit seines Inhalts, an die Wahrheit, weil sie diese ist, nicht weil sie auf heiliger Überlieferung beruht und durch Autorität feststeht. Das ist die andere Seite des Sachverhalts. Wer im Sinn der katholischen Kirche glaubt, kann den Inhalt des Glaubens durch die fides implicita zurückschieben und so wie gezeigt dem Konflikt aus dem Wege gehen. Wer dagegen im Sinn der evangelischen Kirche glaubt, ist durch persönliche Überzeugung an die Wahrheit dessen gebunden, was er als seinen Glauben bekennt. Daß so Wahrheit gegen Wahrheit steht, die eine so wenig preisgegeben werden kann wie die andere, ist es aber, was dem Konflikt seine eigentliche Schärfe gibt und dem, der ihn erlebt, so oder so zum Verhängnis werden kann.

Wie aber soll denn eine Einheit erreicht werden und wie lassen sich Konflikte vermeiden? Daß die Wissenschaft sich unter die Botmäßigkeit der Kirche begeben sollte, wie die katholische Kirche verlangt, ist ebenso unmöglich wie das andere, daß der Glaube sich den wechselnden Resultaten der Wissenschaft einfach anbequemt. So scheint nur die dritte Möglichkeit zu bleiben, beides gegeneinander abzugrenzen, der Wissenschaft das Ihre und wieder der Kirche und dem Glauben, was in ihren Bereich gehört, zuzuweisen.

Und diesem Gesichtspunkt kommt jedenfalls große Bedeutung zu. Was später als Religion und Wissenschaft auseinandertritt, ist im Anfang ungeschieden. Die Priester sind es, die unter primitiven Verhältnissen beides verwalten. Allmählich tritt es auseinander. Und dieser Prozeß zieht sich bis in die Geschichte des Christentums und der Kirche hinein. Er ist auch heute noch im Gang. Frühere Zeiten haben z. B. den Schöpfungsbericht der Bibel seinem Wortlaut nach in die kirchliche Lehre übernommen. Heute geschieht es nicht mehr. Der Glaube gilt zwar nach wie vor dem lebendigen Gott als dem Schöpfer aller Dinge. Wir wissen aber, daß dieser Glaube keine Theorie über den Hergang der Schöpfung und ihre Entwicklung einschließt. Beides ist zweierlei. Glaube und Wissenschaft sind da auseinandergetreten. Und so in vielen andern Dingen auch. Man könnte daher auf den Gedanken kommen, das sei der Weg: man muß nur beides reinlich trennen; sind sie so geschieden, kann es keine Zusammenstöße mehr geben.

Aber in Wahrheit ist damit nicht geholfen. Vielfach und im einzelnen — ja, überhaupt und im ganzen aber nicht. Dem weiter nachzugehn würde hier zu weit führen. Es ist auch nicht notwendig. Jeder sieht auch so, daß es schließlich eine und dieselbe Welt ist, mit der es die Wissenschaft zu tun hat, und die der Glaube in seiner Weise erkennt. Immer wieder entsteht daher die Frage und um so dringender, je verschiedenartiger beiderlei Betrachtung lautet: vor welche Tür müssen wir gehn, um die letzte, die eigentliche Wahrheit zu erhalten? Oder denn: läßt sich beides vereinigen? und wie machen wir es, dies Ziel zu erreichen, ohne der Wissenschaft oder dem Glauben zu nahe zu treten?

So der Tatbestand, was das Verhältnis von Kirche und Wissenschaft betrifft! Es bleibt übrig, ein Wort über die mögliche Beantwortung dieser Fragen hinzuzufügen. —

Allererst aber die Frage, ob es überhaupt denkbar ist, daß je ein dauernder Vertrag, ein ewiger Friede zwischen Kirche und Wissenschaft geschlossen werden wird? Ich meine: nein! So lange beide lebendig sind, wird es immer Spannungen zwischen ihnen geben. Gewiß, mit großen Unterschieden des Mehr und Minder: in der einen Periode tritt der Gegensatz stark hervor und bestimmt das Verhältnis, in der andern scheint er im Verschwinden begriffen zu sein. Aber ganz verschwindet die Spannung nie, es war immer Täuschung, wenn es im Augenblick so schien. Das alles lehrt die Geschichte. Und wer wird nicht daran die Vermutung knüpfen, daß es wohl auch in Zukunft so bleiben wird, weil es in der Natur der menschlichen Dinge begründet ist?

Die Entwicklung des geistigen Lebens vollzieht sich nicht in großen breiten Wellen, in denen alle Interessen, die die Seele bewegen, die den Geist machen, sich gleichmäßig miteinander entwickeln, verändern, fortschreiten. So stellen wir es uns unwillkürlich vor. Aber es scheint, daß das Bette, in welchem das geistige Leben fließt, hierfür zu eng ist. Das eine oder andere Interesse wiegt vor. Wo es einen Ruck vorwärts gibt, ist es immer eine wichtige Angelegenheit, mit der es vorangeht. Die andern kommen dann allmählich nach.

Halten wir uns an Kant, so sind es vor allem drei Fragen, um die sich das Leben des Geistes bewegt, die wissenschaftliche (was kann ich wissen?), die moralische (was soll ich tun?) und die religiöse (was darf ich hoffen?). Eben von ihnen gilt, daß das eine oder andere Interesse den Vorsprung in der Entwicklung hat. So hat durch die Reformation das religiöse Leben der Christenheit einen gewaltigen

Schritt vorwärts gemacht, während das übrige geistige Leben zunächst zurückblieb und dadurch auf den neuen Glauben hemmend wirkte, ja, ihn für Jahrhunderte im Bann der mittelalterlichen Schulphilosophie und Scholastik zurückhielt. Das ist's, was ich meine. Die Entwicklung ist eine ungleichmäßige. Wenn dann der Fortschritt das ganze geistige Leben ergreift, entsteht etwas wie ein Beharrungszustand. (Nebenbei bemerkt: der Protestantismus hat ihn noch nicht erreicht.) Aber genau besehn ist das absolute Gleichgewicht der geistigen Interessen nur wie ein mathematischer Punkt. Ist es erreicht, verschiebt es sich wieder in neuer Weise. Der länger dauernde Beharrungszustand ist nichts als die Zeit, in der das Bisherige sich leise vollendet, und ebenso leise das Künftige sich vorzubereiten beginnt. Denn das ist eben das Leben, daß Spannungen entstehn und sich auflösen, ein Interesse das andre zurückdrängt, um weiterhin selbst wieder zu weichen, und daß dadurch, wenn auch langsam, oft sehr langsam, doch allmählich ein Fortschritt des ganzen geistigen Lebens zustande kommt.

Also — auf einen bleibenden Vertrag als Beharrungszustand ist auch zwischen Kirche und Wissenschaft nicht zu rechnen. Die Geschichte zeigt uns nichts dergleichen, und wir verstehn, warum es nicht sein kann. Ich füge hinzu: es soll auch nicht sein. Ein solcher Beharrungszustand wäre eben nicht mehr Leben, sondern der Tod. Der Glaube im Sinn der evangelischen Kirche muß immer wieder neu erworben werden, von jedem einzelnen persönlich, und in diesem Aneignungsprozeß darf auch der geistige Widerstand der Umwelt nicht fehlen, für den neben anderm vor allem die Wissenschaft sorgt. Und die Wissenschaft? Ob sie an ihrem Teil bei unbedingter Herrschaft über die Gemüter am besten gedeiht? Nun, wir brauchen uns nicht darum zu sorgen. Was unbedingt herrscht, ist immer nur das zur Zeit allgemein Anerkannte. Wirklich Großes und Neues wird auch auf ihrem Gebiet nur unter Widerspruch und Martyrium geschaffen. Die herrschende Wissenschaft besorgt immer der künftigen die nötige Reibung, ohne die es kein Leben gibt. Dieser Sachverhalt steht auch vielfach hinter dem Widerstand, den die Kirche oft der Wissenschaft leistete. Jedenfalls — ohne Reibung und Kampf bleibt auch die Wissenschaft nicht lebendig, wie überhaupt nichts, das mehr ist als handwerksmäßiger Betrieb und einen Funken schöpferischer Kraft in sich trägt.

Man muß aber wohl unterscheiden. Dies alles, was ich jetzt vortrug, ist eine nachträgliche Reflexion über die Wirklichkeit und ein

Schluß aus ihr. Indem wir selber am Leben teilhaben, arbeiten und schaffen, denken wir es alles anders. Da schwebt uns unser Ziel doch wie eine Art Letztes vor. Wir kämpfen ja um des Sieges und nicht um des Kampfes willen. Aber es ziemt uns, daneben auf die Lehre der Geschichte zu hören und in eindringender Selbstbesinnung die Dinge von einem höheren oder höchsten Punkt aus zu überschauen. Der menschliche Geist ist auch elastisch genug, um zwischen diesen Betrachtungen abzuwechseln.

Und vielleicht läßt sich eine mittlere Linie gewinnen. Ist eine definitive Lösung und damit das Verschwinden jeder möglichen Spannung ausgeschlossen, so läßt sich doch jedesmal in gegebener Lage — jede Spannung erwächst aber in gegebener Lage — die Lösung dieser Spannung als erreichbar vorstellen. Damit wären jedoch beide Betrachtungsweisen vereinigt. Es bliebe dabei, daß Spannungen sein müssen, so lange der Geist lebendig ist, daß aber jedesmal die gerade herrschende Spannung als zu überwindende vorgestellt werden muß, also Ziel und Aufgabe da ist, wenn auch das letzte Ziel, der ewige Friede, in unendlicher Ferne liegt. Und das wäre dann auch die richtige Fragestellung. Nicht: wie läßt sich der relative Gegensatz zwischen Kirche und Wissenschaft überhaupt aus der Welt schaffen? Vielmehr: worauf beruht die gegenwärtige Spannung und wie läßt sie sich überwinden? Daran haben wir aber wahrlich auch genug zu tun und zu überlegen. Künftige Komplikationen vermögen wir uns nicht einmal vorzustellen — wie sollten wir uns Heilmittel dafür ausdenken können? Wer es anders sieht und auffaßt, nimmt das Augenmaß zu kurz. Es handelt sich nicht um kurze Zeiträume, Jahrzehnte etwa, die sich rasch ablösen. Man muß mit großen Zeiträumen rechnen, die über Jahrhunderte reichen. Nur so wird man die Ausgangspunkte der Spannung, die uns heute das Leben verwirrt, und die Ziele, denen wir zustreben sollen, richtig bestimmen.

Und was ist denn in diesem Sinn über den Ursprung der gegenwärtigen Spannung von Kirche und Wissenschaft zu sagen? Darin scheint er mir kurz gesagt zu liegen, daß die Naturwissenschaft heute an die Stelle der Philosophie (Metaphysik) getreten ist.

Früher war beides eins, Wissenschaft und Philosophie. Die Philosophie beschränkt sich aber nicht auf das, was wir heute exakte Wissenschaft nennen. War daher die Wissenschaft früher eins mit der Philosophie, so war sie auf das Ganze gerichtet und berücksichtigte

von vornherein auch die andern Interessen des Geistes neben dem rein wissenschaftlichen, wie vor allem das religiöse und moralische. Auf Gott führte sie alles zurück. Es galt als ausgemachte Sache, daß die Vernunft im Verständnis der Welt und der uns gegebenen Wirklichkeit diesen Abschluß in der Gotteserkenntnis suchen müsse und finden könne. Insofern enthielt die Wissenschaft früherer Zeit auch eine Art Theologie, die natürliche Theologie, wie man sie nannte, die sich aus der vernünftigen Erkenntnis ergebe und ihr feststehe. Somit war denn der Kirche und ihrer Theologie der Anknüpfungspunkt gegeben, weil diese vernünftige Theologie, in ihrer Fixierung auch durch den christlichen Glauben bestimmt, sich mit dessen allgemeinen Grundgedanken aufs engste berührte. Das ist die alte Ordnung der Gedanken, wie sie die katholische Kirche heute noch festhält: die natürliche Theologie als Abschluß der Wissenschaft und Grundlage der übernatürlichen aus Gottes besonderer Offenbarung geschöpften Erkenntnis.

Aber diese Ordnung der Gedanken ist heute aus dem wissenschaftlichen Betrieb so gut wie verschwunden. Unsere Naturforscher blicken darauf als auf eine frühere, nun aber überwundene Art Wissenschaft zurück. Das war einmal — heute ist eine bessere, vollkommnere Wissenschaft an die Stelle getreten. Und so gilt es denn weiten Kreisen als eine ausgemachte Sache, daß der Gottesgedanke einer Erklärungsweise der Welt angehört, die überwunden ist, und die Kirche — nun daß die Kirche eben eine Antiquität ist, ein Erbe aus einer andern Zeit, heute ohne Wurzeln und ohne lebendige Kräfte, etwas daher, was allmählich verschwinden wird und muß. Ich weiß nicht, ob auch einsichtige Männer mit Überlegung und Absicht gerade so urteilen. Aber in vielen, vielen Gemütern spiegelt sich so, was die neue Wissenschaft uns gebracht hat. Und auch die Einsichtigen nehmen tatsächlich oft keine andere Haltung ein, als wie wenn es so wäre. Sie sind nicht Materialisten, nein, das nicht, das gehört der Zeit vor 50 Jahren und länger an, man weiß es heute, daß der Materialismus eine schlechte Philosophie ist. Es wäre aber schwer zu sagen, was an die Stelle getreten ist. Eben die Wissenschaft und nichts als die Wissenschaft, und rund um sie herum große Fragezeichen und unsichere Meinungen, mit denen es jeder halten mag wie er will. Diese Wissenschaft aber, die wirklich exakte, die Naturwissenschaft wird nicht anders betrieben, als wenn wir Materialisten wären.

Die alte Wissenschaft, die in der natürlichen Gotteserkenntnis ihren

Abschluß hatte, erhob den Anspruch, Wahrheit im absoluten Sinn zu sein. Und sie tat es mit Recht. Dabei bleibt ganz dahingestellt, ob sie begründet war, und ob wir etwa zu ihr zurückkehren sollten. Was ich meine, ist nur dies: sie war so gedacht und aufgebaut, daß sie den Anspruch auf absolute Wahrheit erheben konnte und durfte. Sie erstreckte sich auf das Ganze, war Philosophie, hatte in ihrer Art alle Wege zur Wahrheit, die uns gegeben sind, benutzt, auch was das Gewissen uns sagt und der Glaube uns gibt. Das gilt von der neuen Wissenschaft nicht. Sie ist nichts als Wissenschaft und zwar Naturwissenschaft. Sie aber, gerade sie ist an die Stelle jenes alten umfassenden philosophischen Aufbaus der Gedanken getreten. Und sie erhebt nun die gleichen absoluten Ansprüche wie diese frühere Denkweise. Indem sie das tut, nimmt sie die Stellung zu Religion und Kirche ein, von der die Rede war. Das ist die Komplikation, die heute die Spannung zwischen Kirche und Wissenschaft bestimmt.

Daß nun in dieser Situation die Kirche mit aller echten Philosophie die überlegene Wahrheit vertritt, sofern auch sie die Sache des Geistes führt, und auf die Dauer nicht verkannt werden kann, daß die Wahrheit für den menschlichen Geist nicht erreicht wird, wenn man den Geist ausschaltet — das bedarf wohl keines Nachweises weiter. Es hebt aber nicht auf, daß wir heute unter dem Bann dieser naturwissenschaftlichen Einseitigkeiten und Übertreibungen stehn. Es überhebt uns daher auch nicht der Frage, wie wohl diese Spannung gelöst werden kann, und wie die Dinge wieder zurechtkommen mögen.

An Bemühungen, die sich darauf richten, fehlt es nicht. Weder in Theologie und Philosophie noch sonst. Aber von ihnen kann hier nicht die Rede sein. Ich will in aller Bescheidenheit nur ein Doppeltes zur Sache sagen.

Einmal dies: ein Rückwärts zur alten Denkweise gibt es nicht. Auch nicht zu ihrem Grundgedanken in modern zugestutzter Form unter Anpassung an die neue Wissenschaft. Unter diesem Grundgedanken verstehe ich, daß die wissenschaftliche Erforschung der Welt und was sich an Resultaten dabei ergibt mit dem Gedanken des Glaubens, dem Gottesgedanken, als auf gleicher Fläche liegend direkt zu einer Erkenntnis verbunden wird. Das war gut und recht, so lange eben Philosophie und Wissenschaft eins waren. Aber das war einmal und kehrt als herrschender Zustand nicht wieder. Und man sage

nicht, daß heute auch bei den Naturforschern, vielen unter ihnen wenigstens, eine Gegenwirkung aufkommt, die sich gegen die spezifisch naturwissenschaftliche (rein kausale) Welterklärung kehrt. Denn so begreiflich es ist, wenn weiterblickende Männer es empfinden, daß die Naturwissenschaft sozusagen sich selbst überschlägt, wenn sie das Ganze sein und dafür gelten will, letzte Resultate zu zeitigen, so irrig erscheint es mir, wenn ihnen das zum Anlaß wird, Gedanken in die Naturwissenschaft einzuführen, die in ihrem Zusammenhang steril sind und darum nicht in ihn gehören. Umgekehrt sollten sie folgern, daß die naturwissenschaftliche Betrachtung nur eine bedingte ist und für sich allein nicht geeignet, letzte Worte zu sagen, was nur einer alles einschließenden, auf das Ganze gerichteten philosophischen Betrachtung zukommt. Nein, ein Rückwärts gibt es nicht, weder so noch anders.

Das ist das eine, was ich sagen wollte. Das zweite betrifft die Frage, wie wir denn möglicherweise aus der gegenwärtigen Situation, die doch so unhaltbar ist, herauskommen.

Suchen wir hiernach, dürfen wir es, wie mir scheint, nicht auf einen klugen Einfall abstellen, der uns helfen könnte, noch auf eine aus allgemeinen Voraussetzungen entworfene begriffliche Konstruktion. Fragen müssen wir vielmehr, ob nicht eben in dem, was die Spannung erzeugt hat, auch liegt, was mit der Zeit zu ihrer Lösung führen muß. Das scheint mir aber der Fall zu sein — ähnlich, wie es bei manchen Krankheiten ein Nebenprodukt derselben Schädlinge, die sie hervorrufen, ist, das zu ihrer Heilung führt.

Worauf beruht doch die Unabhängigkeit der Naturwissenschaft, dies, daß sie keiner Philosophie lehenspflichtig ist und sich durch keine allgemeinen Spekulationen das Konzept verrücken zu lassen braucht? Was gibt ihren Resultaten die Autorität und die selbstverständliche Wahrheit, daß jeder sie gelten läßt und anerkennt? Ich glaube nicht, daß man auf solche Fragen verschieden antworten kann. Die Antwort lautet: sie ist empirische Wissenschaft, schöpft aus der Erfahrung und aus ihr allein. Denn die ist für uns im Naturerkennen ein Letztes. Daß sie selbst, die Erfahrung, etwas Subjektiv-Objektives ist, hebt das nicht auf. Der Zwang, der in ihr waltet, macht sie gerade zu dem zuverlässigen Erkenntnismittel, das sie ist, etwas Subjektives also, worin und wodurch wir eines Objektiven — mag dies „objektiv" nun bedeuten, was es will — einstweilen wenigstens alle gewiß sind. Hierauf und damit auf etwas, was alle in gleicher Weise empfinden,

gründet sich die Autorität der Naturwissenschaft. Darauf gestützt, erhebt sie den von so vielen ohne Zaudern anerkannten Anspruch, absolute Wahrheit zu sein, und nimmt sie so oft die ablehnende Stellung dem Glauben und der Kirche gegenüber ein, von der die Rede war.

Allein, was sie auf ihrem Gebiet unüberwindlich macht, eben dies, daß sie sich auf die Erfahrung gründet, gerade dies selbe zieht ihr den Boden unter den Füßen weg, sobald sie mehr sein will als sie ist, d. h. sobald sie für sich Weltanschauung begründen und letzte Worte sprechen will. Vielmehr, wenn sie mit ihrer Arbeit fertig ist, kommt erst die für ihre Einfügung in das Ganze entscheidende Frage, was denn diese ganze Erkenntnis wert ist, und was die Objektivität bedeutet, die sie in Anspruch nimmt, und die wir alle empfinden. Niemand kommt um diese Frage herum, und niemand kann sie beantworten, ohne irgendwie den Finger auf ihre bis in Mark und Knochen reichende subjektive Bedingtheit zu legen. Das mag dann der eine so fassen und der andere anders. Was uns Kant gelehrt hat, werden wohl die meisten in diesem Zusammenhang irgendwie verwerten. Auf das Nähere kommt es hier nicht an, sondern einzig darauf, daß die Resultate der Naturwissenschaft trotz ihres anscheinend rein objektiven Charakters eine dem Menschen, dem subjektiven Geist sich aufdrängende Betrachtungsweise der Wirklichkeit ausdrücken, nicht die Wirklichkeit selbst. Wer es anders hält und auf diese Resultate seine Weltanschauung gründet, greift ins Leere und betrügt sich selbst.

Es ist eine Binsenwahrheit, die ich damit ausspreche. Sie ist allen bekannt und geläufig, die mit ihrem Denken und Forschen nicht in der Einzelwissenschaft stecken bleiben, sondern sich zu einer auf das Ganze gerichteten Betrachtung erheben. Worauf es ankommt, ist, daß sie sich in ihrer ganzen Bedeutung allgemein durchsetze. Daß das aber geschehen wird und geschehen muß, wenn auch sehr allmählich nur und langsam, kann niemand bezweifeln, der an eine Vernunft in der Geschichte des geistigen Lebens glaubt. Und darin wird auch die Auflösung der Spannung zwischen Kirche und Wissenschaft liegen, unter der wir heute leiden.

Übrigens — meiner Meinung nach wird sich dabei herausstellen, daß gerade das protestantische Christentum und die neue Wissenschaft aus der gleichen Wurzel stammen, weil sich in beiden die Differenzierung unsres Erkennens durchsetzt, dies, daß jedes wirkliche Erkennen

ein Erkennen seiner Art ist. Unter diesem Gesichtspunkt wird mir die Naturwissenschaft gerade in ihrer Einseitigkeit als ein Fortschritt auch für das Ganze verständlich. Denn ich halte die Einsicht in die Differenzierung des Erkennens für die Vorbedingung einer neuen Weise, alles Erkennen einheitlich zusammenfassen, eines Gleichgewichts der Kräfte, das für längere Zeit bestehen kann, bis dann wieder neue Verschiebungen einsetzen, die gänzlich außerhalb unseres Gesichtskreises liegen. Aber das sind Vermutungen, die nicht zum Thema gehören, die ich nur nicht unausgesprochen lassen wollte.

Hier bleibt mir zum Abschluß nur eins hinzuzufügen übrig. Eine Bemerkung nämlich darüber, warum hier auf das Verhältnis der Kirche zur Geschichtsforschung nicht eingegangen worden ist. Gibt es nicht auch da über Spannungen zu berichten und nach deren Lösung zu fragen?

Gewiß ist es so. Allein, das steht auf einem andern Blatt, begründet nicht eine eigentliche Krisis in unserem geistigen Leben wie das eben Besprochene. Da wäre vielmehr in erster Linie — ich rede vom Standpunkt der evangelischen Kirche — von der großen Förderung zu sagen, welche die Kirche der Wissenschaft verdankt. Es gibt nichts, was ihr auf die Dauer mehr zur Förderung gereichen wird als die geschichtliche Erkenntnis von Schrift und Dogma, die uns das vorige Jahrhundert geschenkt hat. Erscheint es in der Gegenwart nicht durchaus so, so ist das nicht verwunderlich. Jeder wird es verstehn, der ein Doppeltes beachtet.

Einmal: was an geschichtlicher Anschauung in der kirchlichen Lehre rezipiert ist, sitzt in frommen Gemütern außerordentlich fest, so daß die Wahrheit ihnen zum Ärgernis wird, wenn sie mit diesen rezipierten Gedanken nicht harmoniert; erst wenn ihnen zugänglich wird, daß in der Wahrheit lebendigere Gotteskräfte wirksam sind als in der Überlieferung, wird das anders. Und es wird das anders werden, soweit unsere voreiligen Aufklärer mit ihrem Sturm und Drang es nicht hindern. Mit direkter Aufklärung ist da nie etwas ausgerichtet. Und dann erst recht nicht, wenn wie gewöhnlich die größten Übertreibungen damit verbunden werden. Denn das ist das Zweite, was beachtet werden muß. Die Menschen lieben es, jede neue Erkenntnis ungebührlich zu übertreiben. Dadurch wird sie mit kräftigen Irrtümern durchsetzt, so daß sie von denen, die am Hergebrachten festhalten, mit Recht abgelehnt zu werden scheint. Aber das sind Velleitäten, an denen es

nichts zu ändern gibt, die durchlebt werden müssen, bis sich die Wahrheit allmählich trotz dieser Irrtümer und gegen sie durchsetzt. Die eigentliche Spannung von Kirche und Wissenschaft, die die Gegenwart beherrscht, ist die andere, die hier besprochen ward. Und die wird nur durch etwas wie eine gewisse Umbildung der Denkgewohnheiten überwunden werden.

BIBLIOGRAPHISCHER ANHANG

A

Adickes, E., Kant contra Haeckel 1906.

B

Baumann, J., Über Religionen u. Religion 1905.
— Neu-Christentum u. reale Religion 1901.
— Dichterische und wissenschaftliche Weltansicht 1907.
Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion. München 1905.
Bergmann, J., System des objektiven Idealismus 1903.
Bergson, H., Einführung in die Metaphysik. Jena 1910.
Bertholet, A., Ästhetische und christliche Lebensauffassung. München 1910.
Beth, K., Der Entwicklungsgedanke u. das Christentum 1906.
— Die Moderne u. d. Prinzipien der Theologie. Berlin 1907.
— Das Wesen des Christentums u. die moderne hist. Denkweise. Leipzig 1907.
Bettex, Fr., Natur und Gesetz 1904.
Bonus, A., Religion als Schöpfung 1909.
Bousset, W., das Wesen der Religion 1905.
Bruhn, W., Theosophie u. Theologie. Glückstadt 1908.

C

Chamberlain, H. S., Arische Weltanschauung. Berlin 1905.
Cornelius, H., Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1903.

D

Dennert, E., Weltanschauung des modernen Naturforschers 1908.
Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. Berlin 1883.
Dühring, E., Der Wert des Lebens. 6. Aufl. Leipzig 1902.
— Wirklichkeitsphilosophie. Leipzig 1895.
Drews, A., Der Monismus 1908.

E

Eucken, R., Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie d. Gegenwart. 3. Aufl. 1909.
— Die Lebensanschauungen der grossen Denker 1908.
— Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens 1908.
— Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt 1907.
— Geistige Strömungen der Gegenwart 1909.
— Sinn u. Wert des Lebens 1909.
— Der Wahrheitsgehalt der Religion 1905.
— Grundlinien einer neuen Lebensanschauung 1907.

F

Falke, R., Buddha, Mohammed, Christus 1908.
— Zum Kampf d. drei Weltreligionen 1902.
Ferguson, Ch., Diesseitsreligion. Jena 1904.
— Lebensbejahung. Jena 1903.
Franke, H., Christentum u. Darwinismus in ihrer Versöhnung. Berlin 1901.
Frischeisen-Köhler, M., Moderne Philosophie, philos. Lesebuch 1908.

G

Gomperz, H., Weltanschauungslehre 1905 ff.
Grimm, E., Theorie der Religion. Leipzig 1908.
Güttler, C., Unsterblichkeitsglaube 1890.
— Wissen und Glauben 1893.

H

Haeckel, E., Die Welträtsel 1909.
— Der Monismus 1908.
Harnack, A., Das Wesen des Christentums. Leipzig 1908.
Hartmann, E. v., System der Philosophie im Grundriss 1907/9.
— Das relig. Bewußtsein des Menschen 1906.
— Das Christentum des Neuen Testaments 1905.

Hartmann, E. v., Das Problem des Lebens 1906.
— Die Weltanschauung der modernen Physik 1909.
Heymans, G., Einführung in d. Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. Leipzig 1905.

J

James, W., Der Wille zum Glauben übers. v. Lorenz. Stuttgart 1899.
— Die relig. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit übers v. Wobbermin. Leipzig 1907.
— Der Pragmatismus übers. v. Jerusalem. Leipzig 1907.
Jerusalem, W., Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. Wien und Leipzig 1909.

K

Kaftan, J., Das Wesen der christlichen Religion. Basel 1888.
Kalthoff, A., das Christusproblem. Jena 1903.
— Die Entstehung des Christentums. Jena 1904.
— Die Religion der Modernen, Jena 1905.
— Religöse Weltanschauung. Jena 1903.
Keyserling, H. v., Das Gefüge der Welt 1906.
Külpe, O., Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1903.
— Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 2. Aufl. Leipzig 1904.
Kultur, Die, der Gegenwart, herausgegeben v. Hinneberg. Berlin-Leipzig.
Teil I. Abt. VI. Systematische Philosophie.
Teil I. Abt. IV. Die christl. Religion.

L

Lasswitz, K., Wirklichkeiten. Beiträge z. mod. Weltanschauung. Leipzig 1903.
Liebmann, O., Zur Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. Straßburg 1900.
Lipsius, R. A., Glauben und Wissen. 1897.
Lipsius, Fr. R., Kritik d. theol. Erkenntnis 1904.
— Die Religion des Monismus 1907.

M

Maeterlinck, M., Weisheit und Schicksal. 3. Aufl. Jena 1904.
Metschnikoff, E., Beiträge zu einer optimist. Weltanschauung. München 1908.
Meyer-Benfey, H., Moderne Religion. Jena 1902.
Münsterberg, H., Philosophie der Werte. Leipzig 1908.

N

Natorp, P., Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 1908.
Naumann, Fr., Briefe über Religion. 4. Aufl. 1907.
Nohl, H., Die Weltanschauungen der Malerei. Jena 1908.

O

Ostwald, W., Vorlesungen über Naturphilosophie. Leipzig 1905.

P

Paulsen, Fr., Einleitung in die Philosophie. 19. Aufl. 1907.
Peabody, Fr. G., Die Religion eines Gebildeten 1905.
Pesch, S. J., Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. Weiteren Kreisen dargeboten. Freiburg i. B.
— Die großen Welträtsel. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1907.
Petzoldt, J., Einführung i. d. Philosophie der reinen Erfahrung 1900/4. 2 Bde.
Pfleiderer, O., Die Entstehung des Christentums. München 1905.
— Religion und Religionen. München 1906.
Portig, G., Die Grundzüge d. monist. u. dualistischen Weltanschauung. Stuttgart 1904.

R

Rade, M., Wahrheit der christl. Religion. Tübingen 1900.
Rehmke, J , Philosophie als Grundwissenschaft. Frankfurt a. M. 1909.
Reinke, J., Die Welt als Tat. 5. Aufl. 1908.

Rickert, H., Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. Tübingen, Leipzig 1904.
Riehl, A., Zur Einführung i. d. Philosophie d. Gegenwart. 8. Aufl. Leipzig 1908.
— Über wissenschaftl. u. nichtwissenschaftl. Philosophie 1883.
Romanes, G. J, Gedanken über Religion. Göttingen 1899.

S

Sabatier, A., Religionsphilosophie auf psychol. u. geschichtl. Grundlage. Autor. deutsche Übers. Tübingen 1898.
Schmidt, W., Der Kampf der Weltanschauungen. Berlin 1904.
— Der Kampf um den Sinn des Lebens. Berlin 1907.
— Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung u. d. Psychologie. Gütersloh 1908.
Schmitt, E. H., Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. Jena 1903—1907.
— Die Kulturbedingungen der christlichen Dogmen und unsere Zeit. Jena 1901.
Schwarz, H., Der Materialismus als Weltanschauung u. Geschichtsprinzip 1905.
Seeberg, R., Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. 4. Aufl. Leipzig 1906.
Siebeck, H., Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg i. B. 1893.
— Zur Religionsphilosophie. Tübingen 1907.
Simmel, G., Die Religion. Frankfurt 1906.
Stein, L., Der Sinn des Daseins. Streifzüge durch d. Philosophie d. Gegenwart. Tübingen 1904.
Steiner, R., Theosophie. Leipzig 1908.
— Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrh. Berlin 1901.
Stumpf, C., Philosophische Reden u. Aufsätze. Leipzig 1910.

T

Tolstoi, L., Das Leben. Jena u. Berlin.
Troeltsch. E., Die Absolutheit des Christentums u. die Religionsgeschichte. Tübingen 1902.
Trümpelmann, A., Das apostolische Glaubensbekenntnis u. die mod. Weltanschauung. Leipzig 1901.

V

Vetter, B., Die mod. Weltanschauung u. d. Mensch. 5. Aufl. Jena 1906.
Volkelt, J., Vorträge zur Einführung in die Philosophie d. Gegenwart. München 1892.
Vollers, K., die Weltreligionen. Jena 1907.
Verworn, M., Naturwissenschaft und Weltanschauung. Göttingen 1904.

W

Weinstein, M. B., Welt- und Lebensanschauungen, hervorgegangen aus Religion, Philosophie u. Naturerkenntnis. Leipzig 1910.
Wille, B., Die Christusmythe als monist. Weltanschauung 1903.
— Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel 1894.
Windelband, W., Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Heidelberg 1907.
— Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrh. Tübingen 1907.
— Präludien, Aufsätze u. Reden zur Einleitung in die Philosophie. Tübingen 1907.
Wobbermin, G., Der christl. Gottesglaube in s. Verhältnis z. gegenwärt. Philosophie. Berlin 1907.
Wundt, W., Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. Berlin 1906.
— System der Philosophie. 3. Auflage. Leipzig 1907.

Z

Ziegler, Th., Religion und Religionen 1893.
— Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Berlin 1898.

REGISTER

A

Achilleus 293.
Adonisdienst 430.
Ägypter 25.
Äschylos 10.
Ästhetik 155.
Agnostiker 222. 251 f.
Agrippa von Nettersheim 384.
d'Alembert 5. 35.
Alexander der Große 3.
Algazel 384.
All-Einheitslehre 19 f.
Amerika 443.
Angelus Silesius 417.
Antonius 294.
Apelt 40.
Apologeten 39.
Aristippos 37.
Aristoteles 3. 39. 41 f. 46. 49. 130. 221. 388. 434.
Asa Gray 378.
Askenasy 378.
Attisdienst 430.
Atwater 278.
Augustin 118. 297.
Aufklärung 333.
Autonomie des Lebens 196.
Avenarius 377.

B

Baal 329.
Babylonier 25.
Bacon 131. 154.
Bach 21.
Baer, K. E. v. 180. 187. 378.
Balzac 23 f.
Barret, Elisabeth 292.
Bayle 40. 384.
Beethoven 22. 310. 322.
Bergson 39. 43.
Bianconi 378.
Bibel 427.
Bismarck 120. 289.
Brahman 329.
Brown, Rob. 180.
Browning, Rob. 292.
Bruno 20. 40. 45 ff. 378.
Büchner 35 f. 174 ff. 185.
Buddhismus 141 ff. 357 f. 421. 430.
Buffon 5.
Burkhardt, Jac. 84 f.

C

Caesar 294. 296.
Campanella 388.
Carlyle 43. 103.
Carriere 388.
Charron 384.
Chinesen 39 ff.
Christus 164. 297. 329 f. 349 f. 360 f. 383. 418 f. 422 ff.
Christusmythe 431 ff.
Cicero 39.
Clausius 179.
Comte 35. 91. 142.
Condillac 5.
Corneille 23.
Coßmann 378.

D

Dante 22. 86. 119. 140.
Darwin 178. 180 f. 378.
Deismus 27. 176.
Demokritos 32. 37.
Descartes 20. 131. 378. 433.
Destut de Tracy 5.
Determinismus 183.
Dichtung 21 ff.
Diderot 94.
Dilthey 89 f. 154.
Dionysius Areopagita 388.
Dionysosmythen 424. 430.
Divina Comedia 87. 89. 434.
Dogma 459.
Dogmatismus 27. 228.
Drews 348 f. 429.
Driesch 146. 378.
Du Bois-Reymond 178. 187.

E

Eckhart 388.
Empirismus 27. 255 ff. 318. 469.
Energie 181.
Entropielehre 179. 377.
Epiktet 83. 113.
Epikur 29. 37 f. 108.
Erlösung 421 ff.
Erziehung 166 ff.
Ethik 198 ff.
Eucken 281. 377. 388.
Eudämonismus 27.
Evolution 5. 38. 177. 206 210.

F

Faust 10. 22. 135. 225. 423. 434.
Fechner 146. 343. 377 f. 388.
Feuerbach 35 f. 38. 132. 134.
Fichte 29. 40 f. 46. 103. 122. 145. 162. 195. 211 ff. 378. 387 f.
Flint 376.
Franz von Assisi 410.
Freidenker 235. 398.
Friedrich II. von Hohenstaufen 3.
Fries 40. 203. 354. 387.

G

Gaudry 378.
Gedächtnis 273 ff.
Gehirnphysiologie 264 ff.
Germanen 50. 85.
Gewissen 204. 397.
Giotto 21. 410.
Glainville 384.
Glaube 351 f.
Gnade 381.
Gnosis 20. 381.
Goethe 23 f. 45 f. 48. 51. 81. 89. 121. 123. 125. 134

183f. 292. 299. 310. 314. 369. 378. 408. 432ff.
Gott 360ff. 385.
Gregor VII. 410.
Griechen 50. 84. 90. 106ff. 293.
Grimm, Brüder 431.

H

Hackmann 359.
Haeckel 174ff. 179ff. 229. 377f. 398. 447.
Händel 21.
Hannibal 295.
Hartmann, Ed. v. 179. 377f.
Hedonismus 37.
Hegel 10. 29. 40. 45ff. 129. 131. 155. 198. 236. 242.
Heldentum 293f.
Herakleitos 10. 25. 31. 45ff. 48f. 97. 308.
Herakles 293. 436.
Herbart 40. 273. 378.
Herder 5. 45f. 378.
Hippias 5.
Hiob 22.
Hobbes 32. 36.
Hofmeister 180.
Hölderlin 22f.
Homer 23. 84. 293.
Hörnes 380.
Hotho 121.
Huet 384.
Humboldt, A. v. 185.
Hume 5. 35.
Hylozoismus 46.

I

Ibn Roschd 3. 40.
Ibsen 23.
Idealismus der Freiheit 39ff.
—, objektiver 45ff.
Inder 50. 93. 95. 112ff. 370.
Individualität 120ff.
Intuition 163.

J

Jakobi 39f. 46. 158.
James 43. 346f.
Jehuda, Ha-Levi 384.
Joel 183.
Jonier 378.

K

Kant 5. 20. 39f. 42f. 46. 49. 144. 155. 161. 174. 183f. 188. 191. 195. 200f. 205. 219f. 223. 242f. 281. 315. 317. 331. 334. 343. 367f. 370. 377f. 386f. 464. 470.
Karl der Große 429.
Karmalehre 285.
Karneades 34.
Katholizismus 91. 418. 459ff.
Kepler 241.
Kirche 441ff.
Kierkegaard 407. 410.
Klassiker der Deutschen 136.
Kölliker 378.
Konfuzius 90. 94ff. 97ff. 111. 114.
Kopernikus 233. 367.
Krause, Chr. 388.
Kritizismus 27. 221.
Külpe 378.
Kultus 351.
Kunst 152ff.

L

Lamarck 5. 378.
Lamettrie 176ff. 185.
Leben 7ff. 55ff.
Lebenserfahrung 8.
Lebensform 166.
Lebensrätsel 9. 60f.
Leibniz 40. 45f. 49. 378. 388.
Lessing 5. 422.
Liebmann 377.
Linné 185,
Liszt 292.
Locke 378.
Logos 361f. 424.
Logik 203.
Lotze 377f. 388.
Lucretius 36f.
Ludwig XIV. 295.
Luther 407. 410.
Lyell 378.

M

Maeterlinck 289. 294.
Maine de Biran 39. 43.
Malebranche 388.
Mark Aurel 100. 110.
Marx, Karl 447.
Materialismus 27. 32f. 229ff. 245. 432f. 467.
Maurenbrecher 423.
Mechanismus 36.
Mencius 98.
Metaphysik 24ff. 235ff. 343ff.
Michelangelo 22. 410.
Mill 142.
Mithradienst 429f.
Mittelalter 84ff. 118.
Miwart 378.
Moleschott 35f. 174. 177. 185.
Monismus 178ff.
Monotheismus 361. 382.
Montaigne 384.
Montesquieu 5. 94.
Mozart 310.
Müller, Max 380.
Müller, Johannes 421.
Musset 292.
Mysterien 20. 381.
Mystik 51. 338. 340. 350. 424. 426. 428. 435f.
Mythos 395ff. 428f.

N

Nägeli 378.
Napoleon 291. 296. 299.
Natur 191.
Naturalismus 31ff.
Natürliches System des 17. Jahrhunderts 4f.
Naturphilosophie 192.
Naudin 378.
Neuplatoniker 20.
Neuronen 261ff.
Newton 177. 241.
Nietzsche 168. 377. 407ff. 447.

Nihilisten 224 ff.
Nikolaus von Cusa 49. 388.
Nominalismus 433 f.

O

Odysseus 293.
Offenbarungserlebnis 403 ff.
Offenbarungsglauben 237 f. 350. 362. 405 ff.
Optimismus 10.
Ormuzd 329.
Osirisdienst 430.
Ostwald 181.
Otto, Rudolf 354.
Owen 378.

P

Panentheismus 20. 46. 387 f.
Pantheismus 27.
Parallelismus 193 f.
Parmenides 45. 308.
Pascal 306. 384.
Paulinismus 424.
Paulus 31. 297. 422 ff. 426.
Paulsen 179. 376. 378.
Pauly 378.
Perikles 108.
Persönlichkeit 82 ff.
Personalität 40 f.
Peschel 380.
Pessimismus 10.
Petrarka 86.
Pfleiderer 388.
Phantasie 141 ff.
Phidias 108.
Philo v. Alexandrien 424.
Philosophie des Unbewußten 308.
Phylogenie 180.
Physiologische Psychologie 261.
Platon 31. 39. 42. 46. 49. 82. 92. 130. 162. 163. 221. 249. 315 ff. 323. 370 f. 421. 424. 434.
Platonismus 428.
Plotin 162. 249.
Positivismus 35.
Protagoras 33 ff.
Protestantismus 461 ff.
Psalmen 22.
Psychologie 255 ff. 346.
Psychologismus 279.
Pythagoreer 25.

R

Raphael 4
Rationalismus 27. 353.
Realismus 27.
Reformation 464 f.
Reinke 146. 187.
Relativismus 6.
Religion 17 ff. 136. 305 ff. 379.
Religiöse Erfahrung 345 ff.
Religiöse Natur 321.
Renaissance 26. 45. 84 88. 117. 240. 312.
Renan 422.
Ritschl 343.
Romantiker 387.
Rousseau 40. 119.
Rubner 278.
Rudert 236.

S

Sand, George 292.
Saporta 378.
Savonarola 408. 410.
Scheeben 388.
Schelling 40. 45 ff. 49. 146. 161. 378. 381. 387.
Schicksal 287 ff.
Schiller 22 ff. 42 f. 141. 219. 292. 433.
Schlaf, Johannes 442.
Schleiden 180.
Schleiermacher 40. 45 ff. 49. 122. 160. 164. 306. 337. 343. 380.
Scholastiker 49. 465.
Schopenhauer 20. 45 ff. 49. 162. 195. 200. 211. 377 f.
Schottische Schule 39.
Seele 255 ff. 276 ff.
Sensualismus 33 ff. 37. 46.
Shakespeare 22.
Shaftesbury 45 ff.
Simmel 441.
Sinkiewicz 236.
Sittliche Werte 312 ff. 319 f.
Skeptizismus 3 ff. 35. 110.
Skotus Eriugena 388.
Sokrates 39. 82. 90. 92 f. 100. 106 ff. 316. 323 f. 421.
Sophokles 108.
Spinoza 20. 29. 40. 45 ff. 49. 161. 235. 317. 377 f.
Spiritualismus 27.
Spontaneität 41.
Stendhal 23. 122.
Steudel 421.
Stoa 5. 45 ff. 49. 109. 289. 378. 421.
Strauß 132. 343.
Suarez 388.

T

Teleologie 14.
Thammuzdienst 430.
Theodicee 3.
Thiele 378.
Thomas von Aquin 386
Toland 378.
Tolstoj 408. 410.
Transzendentalpsychologie 355 f.
Tristanepen 31.
Troeltsch 158. 352 ff.
Typen der Weltanschauung 17. 70 ff. 379.

U

Unsterblichkeit 323. 371.
Urchristentum 429.
Utilitarismus 27.

V

Veden 421.
Verstehen 148 ff.
Vitzliputzli 329.
Vogt 174. 177. 185.

Voltaire 5. 40. 94. 177.
Vorsokratiker 117.

W

Wagner, Richard 22. 292.
Wahlverwandtschaften 314.
Wahrheit 202f.
Wang Tschung 93.
Weinel 430.
Weltschöpfung 385f.
Whitman 119.
Wigand 378.
Wihan 236.
Wille, Bruno 275ff.
Winckelmann 5.
Windelband 201. 281.
Wirklichkeit 142.
Wissenschaft 375ff.
Wolff, Chr. 20. 235f.
Wolff, G. 378.
Wotan 329. 428f.
Wundt 146. 377. 388.

X

Xenophanes 45.

Z

Zendreligion 421.
Zeus 436.
Zideck 236.

GEDRUCKT IN DER OFFIZIN W. DRUGULIN IN LEIPZIG AUF PAPIER VON CARL SCHEUFELEN IN OBERLENNINGEN / TECK. EINBAND UND UMSCHLAG ENTWORFEN VON M. J. GRADL IN MÜNCHEN AUSGEFÜHRT VON DER BUCHBINDEREI HÜBEL & DENCK IN LEIPZIG

B
83
W4

Weltanschauung

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 07 22 09 016 4